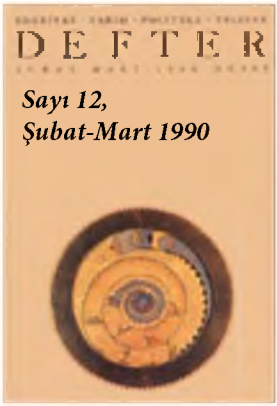
EDEBİYAT · TARİH · POLİTİKA · FELSEFE

DEFTER

ŞUBAT · MART · 1990 · ONİKİ



İÇİNDEKİLER

- Popülasyon, Darwin, Marx
  Ahmet Omurtag
- Bilimlerin Gelişmesinde Matematik ve Bilimsel Gelenekler
  Thomas Kuhn; Çev. İskender Savaşır
- Soprano ve Horoz
  Mehmet Ergüven
- Söyleşi: Bir Kavram Olarak Alet, Mantık ve Parti
  Aydın Çubukçu, Orhan Koçak, İskender Savaşır
- Söyleşi: İnanç, Madde ve Diyalektik
  Aydın Çubukçu, Orhan Koçak
- Görecelik ve Öbür Yüzü
  Semra Somersan
- Yazma Duyguları
  Işık Ergüden
- Kararsızlığın Büyüsü
  Franco Moretti; Çev. Yurdanur Salman
- Dünyadan Çıkış Yolları
  Sami Baydar
- Değerlendirmeler Üzerine Bir Deneme
  Doğan Özkan

ŞİİR

- Şiirler; Seyhan Erözçelik, Gülseli İnal, İskender Savaşır, Atılgan Bayar, Mehmet Fikri Ünal, Serdar Koçak

- II -

POPÜLASYON, DARWİN MARX

Ahmet Omurtag

Bir örnek daha. Manevra yapan birlikler
Doldurmuş ovayı. Kamaştıran pırıltısı çeliklerin
Vurmuş göğe, tunçtan ışıltı içinde her yan
Ama öyle bir nokta var ki tepelerin birinde
Bir ışıltı var ovada yalnızca, kıpırtısız

Lucretius

19. Asır esas mitolojik kaynağını
termodinamiğin ikinci ilkesinde buldu.

M. Foucault

Neden istatistiksel termodinamikle ilgilendik? Bu soru hakkında düşünmenin zamanı geldi belki de. Tek bir yanıt bulunacağını umut etmemek kaydıyla biraz uğraşmanın zararı olmasa gerek. Önce "niye zaman var?" ve "niye asimetrik süreçler var?" diye sorduk. İstatistiksel termodinamik birtakım yanıtlar verdi. Tek başına bu bile yeterli onunla ilgilenmek için ama arkası da geldi. Bize zamansal asimetriyi taze bir bakışla gösterirken bu arada karşımıza "homojenleştirme", "soyutlama", "bütün", "sistem" kavramlarını çıkardı. Bütün bunların altında da büyük ölçüde istatistiğin yattığını gördük. İstatistiğin odak noktalarından birinde ise "popülasyon" terimini bulduk. Popülasyon *homojen* bir *bütün* olduğu için. Şimdi popülasyon kavramını daha da genişletecek ve onun istatistiksel termodinamik dışındaki bazı biçimleriyle daha yakından ilgileneceğiz.

Popülasyon sözcüğünün istatistiğin içindeki "state" ile bir araya geldiğinde ortaya çıkardığı çağrışımlarla başlayalım. Foucault'ya göre popülasyon, toplumsal ve politik alanlarda ortaya çıkan anonim bir buluştu: "18. yy.da toplumsal güç ilişkileri tekniklerindeki büyük buluşlardan biri, ekonomik ve politik bir sorun olarak 'popülasyonun' belirişiydi: zenginlik olarak

Bu yazının " Termodinamik, İstatistik, Zaman" adlı I. Bölümü Defter 11. sayıda yayınlanmıştır. "İstatistik, Nedensellik, Şeyleşme" adlı III. Bölümü ise önümüzdeki sayıda yayınlayacağız.

popülasyon, insan gücü ve iş kapasitesi olarak popülasyon, gerektirdiği kaynaklar ile kendi gelişimi arasında dengede duran popülasyon. Yöneticiler sadece uyruklarla değil, hatta bir 'halkla' bile değil, ama bir 'popülasyonla' muhatap olduklarını kavradılar; kendine özgü değişkenleri ve olgularıyla popülasyon: doğum ve ölüm oranları, yaşam uzunluğu, doğurganlık, halk sağlığı, hastalık sıklıkları, beslenme ve yaşama biçimleri." Popülasyon sayesinde güç ilişkileri nitelik değiştirdiler. Güç (power) artık ceza ve ölüm dağıtan, özünü baskılamak ve yasaklamakta bulan bir biçimden çıkarak "yaşamla" ilgilenmeye başladı. Onu kontrol eden, optimize ve maksimize eden teknikler olarak ifade edilmeye başladı. Kendi kendine zaten var olan bir topluluğun varoluş biçimlerine kısıtlamalar getirmek değil, doğrudan onun varoluşunun temellerine yönelmek olacaktı yaptığı. "Güç artık üzerlerindeki nihai hükmünün ölüm olduğu uyruklarla değil, yaşayan varlıklarla muhatap olacaktı. Ve üzerlerindeki hakimiyetini artık yaşam düzeyinde harekete geçirmek zorundaydı" diyor Foucault. "Batı insanı yavaş yavaş, yaşayan bir dünyada, yaşayan bir tür olmanın ne demek olduğunu, bir gövdeye sahip olmanın, varoluş koşullarına, yaşama olasılıklarına, bireysel ve toplu refaha, değiştirip yönlendirebileceği kuvvetlere ve bunların optimal olarak dağılabilecekleri bir uzaya sahip olmanın ne demek olduğunu anlamaya başlıyordu." Bu yeni tür güç "sürekli denetleyici ve düzeltici mekanizmalara gereksinim duymaktaydı". Çünkü "artık sorun egemenlik alanında ölümün uygulamaya konulması değil, yaşayanın değer ve fayda uzaylarındaki dağılımıydı. Bu tür bir güç, ölümcül ihtişamını sergilemekten çok sürekli olarak nitelendirmek, ölçmek, değerlendirmek, hiyerarşi oluşturmak zorundadır; hükümdarın sadık kulları ile düşmanları arasındaki çizgiyi çekmek değildir işi; bir norm etrafında dağılımlar oluşturmaktır". Foucault "popülasyonun biyo-politiği" veya "biyo-güç" olarak adlandırıyor toplumsal ilişkilerde Batı'da beliren yeni güç biçimlerini. Diyor ki "biyo-güç şüphesiz kapitalizmin gelişmesindeki vazgeçilmez öğelerden bir tanesiydi; gövdelerin kontrollü biçimde üretim mekanizmasına yerleştirilmeleri ve popülasyona özgü olguların ekonomik süreçlere göre ayarlanması olmasaydı kapitalizm mümkün olamazdı."[1]

Aslında Foucault için güç, hiçbir dönemde *sadece* baskılayıcı bir etki biçiminde varolmamış. Bu anlamda, yukarıda sözü edilen dönüşüm, gücün üretici niteliklerinin birden bire yoktan var olması değil, o zamana dek olmadığı biçimde belirgin hale gelişi olarak düşünülmeli, diyor Foucault bir söyleşisinde: "Eğer güç hiçbir zaman baskılamak ve sürekli hayır demenin dışında birşey yapmamış olsaydı, ona itaat edileceğini sanıyor musunuz? Onu yerleştiren, kabul edilmesini sağlayan, sadece hayır diyen bir kuvvet olarak karşımıza dikilmek yerine, şeylerin baştan sona kaplaması, onları üretmesi, hazlar, *bilgi biçimleri oluşturması* ve söylem doğurmasıdır. İşlevi bastırmak

olan olmusuz bir uğrak olmaktan çok, toplumun içine baştan sona örülü üretken bir ağ olarak düşünmek gerekir onu... Klasik dönemin monarşileri büyük devlet mekanizmaları (ordu, polis, mali yönetim) oluşturmakla kalmadılar, bu dönemde ayrıca gücün yeni bir ekonomisi diyebileceğimiz, gücün etkilerinin toplumun tümünde sürekli, kesintisiz, uyumlu ve *'bireyselleşmiş'* olarak dolaşımını sağlayan biçimler oluştu."[2]

Burada bizim açımızdan özellikle önemli olan iki nokta var. Birincisi popülasyona dayalı toplumsal gücün "bilgi biçimleri oluşturması". İstatistiksel termodinamiği incelerken bu teorinin yapısının sıkı bir biçimde popülasyon kavramı ile örülü olduğunu görmüştük. Onunla hemen hemen eşzamanlı olarak ortaya çıkmış olan Darwin ve Marx'ın teorilerinde de benzeri kavramsal yapıların kendilerine özgü biçimlerde tekrarlandığını göreceğiz. İkinci konu ise söz konusu gücün "bireyselleşmiş" bir biçim alması. Buna ilişkin olarak Foucault bir başka yerde "insan toplumlarının tarihinin hiçbir döneminde... bireyselleştirici politik yapılarla totalize edici işlevler böylesine kurnazca bir bileşime girmemişti... 'modern devlet' bireylerin üzerinde ve onları görmezlikten gelerek ortaya çıkmadı" diyor.[3] Popülasyon kavramının önemi işte tam bu noktada yatıyor. Popülasyon, gücünü Tanrı'dan alarak toplumun tamamen dışından ve üzerinden onu yöneten bir Kral yerine, tam da bireylerden ve sadece bireylerden oluşan bir bütünün iktidara gelişinin teorisi ve pratiğidir. İstatistiğin bu konudaki önemi de popülasyonla olan yakın ilişkisinden kaynaklanır. Çünkü bir bütün oluştururken bütünün içindeki bireyleri hesaba katmanın yöntemi, Kral'ın sadık kulları ve düşmanları arasındaki çizgiler yerine, bir norm etrafındaki dağılımlarla uğraşan istatistikte yatıyor.

Daha önce istatistik ve olasılık teorilerinin çok çeşitli toplumsal pratiklerle ilişki içinde ortaya çıktıklarını söylemiştik. Birçok değişik konuda uygulanagelen yöntemlerin bir potada eritilip hepsine birden ve daha birçok yere uygulanabilen bütüncül bir istatistik ve olasılık teorisinin gelişimine giden yolun başlangıcı 17. yy.dadır. Bu gelişim aynı zamanda, temelleri 17. yy.da atılan olasılık teorisiyle, Batı Avrupa toplumlarında 18. yy.dan itibaren toplumu bir popülasyon gibi ele alarak onu her açıdan iyileştirme, örgütleme ve idare etmeye (Türkçe'de tam karşılığı olmayan sözcük: administration) yönelik biçimde gerçekleştirilen sonsuz sayıda istatistik çalışmasının giderek birleşmesini içermektedir. İstatistik sözcüğünün içeriği önceleri jeoloji, tarih, hukuk, siyaset bilimi, kamu yönetimi gibi alanların belli bir karışımından oluşmaktaydı. Ekonomik, politik, demografik malumatın sayılar halinde tablolarda toplanmasını ifade ediyordu. 18. yy. bu tür istatistiksel çalışmaların gerek devlet eliyle gerekse kişisel olarak İngiltere, Fransa ve Almanya'da çok büyük miktarlarda gerçekleştirildiği bir dönem oldu. Olasılık teorileri de bir

yandan olasılıksal davranışların çok sayıda öğenin toplu hareket biçimlerinde nasıl ortaya çıkabileceğini matematiksel olarak formüle ettiler. Örneğin Londra'da 1600 yılından beri haftalık vaftiz ve cenaze töreni çetelcleri tutulmaktaydı ve diğer Avrupa şehirleri Londra örneğini kısa zamanda izlemeye başlamışlardı. Birçok beyin, kendisini bu kayıtlardaki düzenliliklerin incelenmesi ve buradan, çıkabilecek salgın hastalıkların gelişim ve nedenleri, ticarette yararlı bilgiler, hayat sigortası hesapları gibi araştırmalara adadı. Hukukta, tanıkların güvenilirliği, belli deliller ile gerçekte olanlar arasındaki olasılıksal ilişkiler, doğru tanıklık edenlerin yalan söyleyenlere oranı, mahkeme verilen kararların haklı veya haksız olma olasılıkları ve bu iki durumun ulus çapında birbirine oranı sorunlaştırıldı. Öte yandan sigorta ve diğer konular yüzünden, belli bir yaştaki kişinin belli bir süre daha yaşaması olasılığı nedir? doğan çocukların kız veya erkek olma, ilerde belli bir hastalıktan ölme olasılığı nedir? gibi sorular bütün istatistik çalışmalarında dolaşıma girdiler. Bu sorunların sigorta primi hesabı veya örneğin bir aşının topluma getireceği yarar veya zararın saptanması gibi pratik uygulamaları bulunmaktaydı. Toplumda başından itibaren gözlenmeye başlanan düzenlilikler önceleri bir Tanrısal Düzen'in belirtileri olarak yorumlandılar. Örneğin 1741'de basılan bir demografi klasiği kitabın adı "Die Göttliche Ordnung" idi. Kız ve erkek doğumlarının toplumda hep yaklaşık eşit seyretmesi, Tanrısal Düzen açısından tek-eşliliğin en doğru ve doğal ilişki olduğunun belirtisiydi. Doğal Düzen'in gitgide laikleşmesiyle toplumsal düzen de sadece "doğal" ve laik hale gelmeye başladı.

19. yy.a gelindiğinde istatistiğin gelişiminde birçok çizgi bir odaklaşma ve birleşme sürecine girdiler. İstatistiğin fizikte boy gösterişinden söz ederken bu gelişimlere değinmiştik. Aslında istatistiğin fiziğe girişi de bu gelişimin bir parçası. Olasılık teorisine Laplace tarafından net ve zamanına göre nihai bir biçim verilmesi; "normal eğri" ya da "çan eğrisinin" türetilmesi ve çeşitli dağılımlara uygulanmaya başlaması; çeşitli toplumsal değişkenleri yoğun ve sürekli olarak ölçen kurumların oluşmaya başlaması; diğer yandan bu değişkenlerin ekonomide olduğu gibi düzenlilikler göstereceği ve belli "yasalara" göre davranacağı inancı; toplumsal reformcular ve filantropistlerin popülasyon düzeyinde yapılacak müdahalelerle yaşam koşullarını bütün olarak iyileştirme çabaları; doğumlar, ölümler, evlenmeler, suç ve intihar oranlarını kitaplarında olasılık teorileriyle birleştirerek açıkça bir "Sosyal Fizik" oluşturmaya çalışan ve "ortalama insandan" söz eden Quetelet; ve "ortalama molekülden" yola çıkarak termodinamiği açıklamaya çalışan istatistiksel fizik; diğer yandan Galton'u insanların esneme ve gözlerinin seyirme sıklığı dahil akla gelebilecek herşeyi ölçmeye, Babbage'ı insanların bir saatte soludukları hava miktarı, değişik türlerin kemiklerinin karşılaştırmalı ağırlıkları,

farklı dillerde belli harflere rastlama sıklığı gibi sayıları içeren bir broşür yayınlayarak aynı broşürde herkesin benzer şeyler yapmasını ve Paris, Londra, Berlin'in bilimsel topluluklarının her yıl insanların bildikleri tüm sayıları yayınlamalarını teklif etmeye kadar götüren bir sayı çılgınlığı; ileri derecede matematikselleşmiş astronomi gibi "asil" alanlarla Bacon'cu anlamda deneysel fizik arasında 18. yy. sonlarına kadar var olan uçurumun Kuhn'un "bir matematikselleşme patlaması" dediği çarpıcı bir gelişmeyle kapanmaya başlaması; tüm bu gelişmeler 19. yy.da *"şansın evcilleştirildiği"*[4] bir dönemde meydana geldiler. Yüzyılın başında zamanın bilimsel otoritesi Laplace şans kavramının detaylar hakkındaki bilgisizlikten kaynaklandığını, kısacası "aslında" var olmadığını söylemişti. Yüzyıl sonunda ise Durkheim toplumsal yasaların bireyler üzerindeki karşıkonmaz etkisinden söz ediyordu. 20. yy. başından itibaren gelişen kuantum teorisiyse Laplace'ın iddiasının ilke olarak olabilirliğini dahi ortadan kaldırmıştır.

19. yy.da daha önce niceliksel leşmemiş ve bu anlamda rasyonel olmayan bir toplumsal ortam içinde yüzen ahlak kuralları, kişisel ilişkiler ve davranış biçimleri, cinsellik, sevgi, suç, hatta intihar gibi nihai bir ahlaki seçim, toplumda belli düzenliliklerle, hiç şaşmayan belli niceliksel ve sıklıklarla oluşagelen olaylar biçimine büründüler. Fransa'da zamanında bu yüzden "ahlak bilimi" adı verilen istatistiksel pratiklerin en etkin formülasyonlarından biri, az önce sözünü ettiğimiz Quetelet'in "ortalama insanı" oldu. Bu "homme moyen" her konuda, bir insanın bir saatte toplayabileceği odun miktarından tutun da en "özel" ve "iç dünyayı ilgilendiren" örneğin cinsel ilişki veya mastürbasyon gibi konulara dek, bir *norm* oluşturacaktı. İstatistiksel bir norm söz konusu olduğunda kaçınılmaz olarak ortaya çıkan "sapmalar" da böylece "normal" hale geldiler.

Endüstrileşmeyle beraber birçok insan köyden kente göç etti. Büyük bir kesim için kırsal ilişki biçimleri dağılarak kentin anonim popülasyon ortamı içinde erimeye başladılar. Örneğin bu ilişkilerden bir tanesi olan yardımlaşma (komşuya, zorda olana, yakınlarına yardım) yerini kurumsal, sistemli ve istatistiksel bir yöntem olan sigortaya bırakmaya başladı. Bu durumla ilişkili olarak toplumsal ilişkiler büyük ölçüde pazarın yörüngesine girerek onun terimlerinde ifade bulmaya başladılar. Pazarın yapısı ise temel bir istatistikselllik gösterir. Üretici, tüccar veya satıcı her zaman ilke olarak bir popülasyonla karşı karşıyadır. Pazarda üretici ve tüketicilerin durumu Quetelet'in ortalama insanına ait özellikler biçiminde formüle edilirler ve pazarın davranışı bu ortalamalar düzeyinde istatistiksel düzenlilikler gösterir. İstatistik, bir ekonomik birimin pazar içerisindeki yaşantısını düzenlemesinde olduğu gibi, daha büyük ölçekte, bir Ulusun da toplumsal ve ekonomik olarak kendini tanımlaması ve idare etmesinde vazgeçilmez bir yöntemdir. "Bir Ulus olarak biz neyiz?" soru-

suna en iyi yanıtları istatistik verir. Bir Ulus oluşturmanın, onun toplumsal kaynaklarının belirlenmesinin en iyi yöntemlerinden biri nüfus sayımıdır. Nüfus sayımları 18. yy.dan itibaren Batı Avrupa devletlerinde gerçekleştirilen önemli istatistiksel çalışmalar arasındadır. Ayrıca, Ulus-Devlet'in en önemli bileşenlerinden olan "milli irade", ortalama adamın iradesinden başka birşey değildir. Onu ortaya çıkarmanın en iyi yolu, geniş bir istatistiksel araştırma olan halk oylamasıdır. Pazardaki ekonomik bireyin konumuna dönecek olursak sigortanın da bu ortamdaki kişileri ve kurumları pazar mekanizmasının yapısına uygun biçimde yani istatistiksel ve parasal olarak güvence altına alan bir yöntem olduğunu görüyoruz. İtalya'da deniz ticareti yapan tüccarları denizin tehlikelerinden, şanssızlıklarından korumak için 14. yy.da boy göstermiş olması pazarın gelişimiyle olan yakın ilişkisini gösteriyor. Diğer yandan şunu görüyoruz: tüccarları ve genelde herkesi "şanssızlıklardan" yani şansa bağlı olaylardan koruyan sigorta bu anlamda şansı fiilen "evcilleştiriyor". Bir tek şanssız olay, bir fırtına, bir yangın, bir deprem, bir kaza, zararlı olabilir ama sigorta sayesinde o tekil olayın üzerindeki başka bir düzleme, daha durgun ve dengeli, zaman ve mekân içinde yayılmış, sanki bir tür "demir atmış", daha güvenli bir düzeye "çıkıyoruz". Burası, toplumu oluşturan bireylerin tek tek birbirlerinden farklı, çeşitli ve "rasgele" özelliklerinin üzerinde var olan "ortalama insanın" yaşadığı düzlemi andırıyor. Bu düzlemde yaşayanlar için şurda bir hastalık, burada bir kaza önemli değil; çünkü bu olaylar herşeyi silbaştan yapamazlar artık. Demek ki bu düzlemin varlığı zaman ve mekân içinde süreklilik, dayanıklılık ve *güç* anlamına geliyor. Çünkü burada, her an başımıza ne gelecek diye düşünmek yerine plan yapmak, salgın, kıtlık gibi olayların önceden tedbirini almak ve onları yenmek, "işleri şansa bırakmadan" geleceği tasarlamak mümkün. Plan ancak bu anlamda güvenli ve tanımlı bir alan üzerinde, değişkenlerin birbirleriyle karşılaştırılabilir ve birbirlerine dönüştürülebilir olduğu bir üst-uzayda yapılabilir.

19. yy.da buhar makinesinin keşfiyle endüstri, su ve rüzgârın güvensizliği, değişkenliği, sınırlılığı ve kaprislerinden, ayrıca onlara olan coğrafi bağımlılığından kurtularak kullandığı güç kaynakları açısından bunların üzerinde yer alan daha soyut ve güvenli bir düzeye demir atıyordu. Quetelet'in ortalama adamı da aynı dönemin ürünüdür. Ortalama adama ilişkin teori ve uygulamalar da endüstrinin ihtiyaç duyduğu emek arzını daha güvenilir ve normal bir hale getirdiler. İstatistiğin doğuşunun öyküsü bu yönüyle Foucault'nun "gövdelerin kontrollü biçimde üretim mekanizmasına yerleştirilmeleri" olarak tanımladığı oluşuma tekabül ediyor. Endüstri toplumlarının oluşumuna eşlik eden geniş ölçekli enformasyon ve denetim düzenleri, bir norm etrafında dağılımlar oluşturmayı amaçlayan yeni güç ekonomisinin bir parçasını

oluşturmaktadır. "İstatistik toplama işlemi en azından büyük bir bürokratik mekanizma oluşturmuştur. Kendini sadece bilgi sağlıyor olarak görebilir ama modern devletin güç teknolojisinin bir kısmını meydana getirmektedir" diyor Ian Hacking.[5]

Diğer yandan pazar ekonomisi tıpkı istatistik gibi homojenleştirici ve düzleştiricidir. Pazar, herşeyin potansiyel olarak birbiriyle karşılaştırılabildiği ve birbirine dönüştürülebildiği üst-uzayın mükemmel modelini oluşturur. Bu anlamda pazar potansiyel bir evrensellik taşır: ağını serebileceği alanın genişliği ilke olarak sınırsızdır. Bu potansiyel evrensellik ise zaman içinde gitgide artarak gerçeğe dönüşmüştür. Pazar ekonomisinin geçmişine bakacak olursak onun var olabilmesi için Avrupa'da yüzlerce yıllık bir homojenleşme ve "evrenselleşme" süreci yaşanmış olduğunu görürüz. Var olan gereğinden çok sayıda para ve ölçü birimi, serbest ticaret ve üretimi engelleyen kanunlar ve toplumsal kurallar, ayrıca bir yerden bir yere mal taşırken tüccarların her köşe başında, her yeni araziden geçişlerinde ödemek zorunda oldukları haraçlar, karşılaştıkları hayati tehlikeler; tüm bunlar ortadan kalkmadan bir pazardan söz etmek, dolayısıyla en büyük homojenleştirici olan mübadele ilişkilerinin tam geçerliliğinden söz etmek olanaksızdı. Örneğin 1550 yılı civarında Avrupa'da "sadece Baden yöresinde, 112 değişik uzunluk ölçüsü,... tahıllar için 63, sıvılar için 123 değişik ölçü, içki için 63 özel ölçü ve 80 değişik ağırlık ölçüsü bulunmaktaydı".[6] Bir pazarın ve bir "ekonominin" ortaya çıkışı bütün bunların indirgenmesini de içeren çok geniş bir politik ve toplumsal entegrasyon sayesinde mümkün olmuştur. Avrupa'daki son ürünlerinden biri adı üstünde Ortak Pazar. Batı dışındaki dünyada ise birçok yerde sömürgeleşme, son dönemde uluslaşma veya kültürel tüm etkileri de içerecek biçimde "modernleşme" terimiyle kapsanmaya çalışılan, diğer yandan "yerelden giderek evrenseli kucaklamayı amaçlayan" bir süreç söz konusu. Bu süreç içerisinde dünyamızda herşey yerelden giderek kendiliğinden veya cebren ve hile ile evrenseli kucakladı ve kucaklıyor. Evrensel olmayan ya da olamayan öğelerin ise, bütün bir kültür ve/veya toplum da olabilir, "yerelden giderek" yok edilmeleri de evrenselleşme sürecinin bir biçimi oldu ve olmakta.

"Evrenselleşme" terimi de böylece burada kullanıldığı biçimiyle "soyutlama", "homojenleşme", "bütün" sözcüklerinin çağrışım zincirine eklendi. İstatistiksel termodinamiğin ilk adımlarını attığı, Quetelet'in ilk kitaplarının yayınlandığı ve Darwin'in "Türlerin Kökeni"nin ilk baskılarının yapıldığı yıllarda, yani tam 19. yy. ortasına rastlayan dönemde yayınlanan "On Liberty" adlı kitabında J.S.Mill, çevresinde gördüklerini "ahlakın iyileştirilmesi" yönünde çok güçlü bir akım, yerleşik "filantropist" eğilim gibi terimlerle tanımlarken bunların "davranışlarda düzenlilik", "aşırılıkların desteklenmemesi" gibi uzun vadeli etkilerinden söz ediyor. Mill şöyle devam ediyor:

Değişik sınıfları ve bireyleri çevreleyen, onların niteliklerini biçimlendiren koşullar günden güne çözülüp benzeşmeye başlıyorlar. Önceden farklı rütbeler, farklı mahalleler, farklı sanatlar ve meslekler, değişik dünyalar diyebileceğimiz ortamlarda yaşarlardı; şimdi ise büyük ölçüde aynı dünyada yaşıyorlar. Eskiye kıyasla artık aynı şeyleri okuyorlar, aynı şeyleri dinliyorlar, aynı şeyleri görüyorlar, aynı yerlere gidiyorlar, umutları ve korkularını aynı nesnelere yöneltiyorlar, aynı hak ve özgürlüklere ve bunları ifade etmenin aynı yöntemlerine sahipler. Konumlarında hâlâ var olan farklılıkların büyüklüğüne rağmen, yok olmuş farklılıklara kıyasla bunlar hiçbir şey değil. Ve asimilasyon hâlâ sürüyor. Çağın her politik değişimi bunu hızlandırıyor çünkü bu değişimler aşağıdakini yükseltme, yukardakini alçaltma eğilimindeler. Eğitimdeki her genişleme bunu hızlandırıyor çünkü eğitim insanları aynı etkilere maruz kılıyor ve onlara aynı gerçek ve duygu birikimine ulaşım imkânı veriyor. İletişim yöntemlerindeki her gelişme birbirlerinden uzaktaki insanları karşılıklı kişisel ilişki içine sokarak ve herkesin sürekli ordan oraya taşındığı bir ortam yaratarak bunu hızlandırıyor. Ticaret ve imalatın artışı rahatlığı geniş biçimde yaygınlaştırarak en yüce olanlar dahil her ihtiras nesnesini genel çekişmeye açık kılıp yükselmeyi sadece bir sınıfın değil tüm sınıfların niteliği haline getirerek, bunu hızlandırıyor. İnsanlar arasında benzeşme sağlamada bunlardan da güçlü bir etken ise bu ve diğer özgür ülkelerde Devlet içinde kamuoyunun yükselişinin tam ve kesin olarak yerleşmesidir. Çoğunluğun fikrini görmezden gelme imkânı tanıyan bazı toplumsal doruk noktaları yavaş yavaş düzleştikçe, halkın bir iradesi olduğunun kesinleşmesi ile bu iradeye direnme fikri politikacıların kafasından yavaş yavaş silindikçe, sayıların yükselişine direnen, kamuoyundan farklılaşan bir uyumsuzluk için herhangi bir toplumsal destek kalmıyor ortada.[7]

Mill'in tarifleri bir tür "1984" romanı için malzeme oluşturabilirmiş gibi görünüyor. Oysa "1984" romanı Mill'in anlattığı koşulların akla gelebilecek en yoğun biçimde enine ve derinlemesine yayıldığı çağımızda yazıldı. Mill'in zamanında bu oluşumlar bütün dünyayı ve özellikle Batı ülkelerini saran homojen bir kabuk biçimini alıp sonunda yavaş yavaş çatırdamaya ve çatlakların arasından anlamsız bir boşluk belirmeye başlamamıştı belki de. Henüz sokaktaki insanın sorunu değil, Mill gibilerinin gözlemlerinden ibaretti anlaşılan. Tutucu veya radikal bir çok akım, durumu Mill'inkiler gibi karamsar yorumlarla değil, insanlığın ve toplumun gelişmesi, ilerlemesi ve mükemmelleşmesi gibi fikirlerle ilişkilendirilecekti. Amaç "en fazla sayıda insana en fazla mutluluğu sağlamak" olduğunda, bunu halihazırdaki toplumsal ve ekonomik düzen ve istatistikten daha iyi sağlayabilecek yöntemler düşünmek gerçekten olanaksızdı. İnsanların doğumlarından ölümlerine kadar uzanan süre içinde sahip olabilecekleri her özelliğin, bu iki nokta da dahil olmak üzere başlarına gelebilecek herşeyin sayı yığınlarına dönüştürülmesi ve bunların belli normal değerler etrafında birbirlerini götürmeleri yoluyla "toplum ve insanlığı idare eden yasaların" bulunması ve bu sayede insan ömrünün uzatılması, yaşam koşullarının iyileştirilmesi, salgınların önlenmesi, besin dahil her tür kaynağın planlı bir şekilde kullanılması, üretimin ulusal hatta global

düzeyde optimize edilmesi; daha fazla ne beklenebilir? Bu programa günümüzde pek rağbet görmeyen "eugenics", yani "genetik olarak eksik veya hatalı aile ve sınıfların üremesinin kısıtlanması" da dahildi uzun bir süre. Her Batı ülkesinde istatistik enstitülerinin kurulduğu, uluslararası istatistik kongrelerinin yapıldığı ve istatistik dergilerinin hızla çoğaldığı uzun bir dönemden sonra 1914 yılında Amerikan İstatistik Birliği'nin 75. kuruluş yıldönümünde bir konuşma yapan Birliğin yetkililerinden biri şöyle diyordu: "İstatistik nihai amacına sadece, özdeş nitelikteki veriler mümkün olan en geniş alanı kapladığı zaman ulaşabilir. Gerçek istatistikçinin rüyası, yeryüzünün tümünde demografik bilginin özdeş bir taban üzerinde toplanmış olduğu zamandır. Bu hayal gerçek olduğunda, karşılaştırılabilir uluslararası istatistikler gerçekten ve heryerde var olduğu zaman, insanın ilerleyişini belirleyen yasaları bilecek ve onları etkin bir biçimde uygulayabileceğiz."[8]

Bütün, zaman ve/veya mekân içinde dağınık durumda bulunan heterojen bir topluluğun oluşturduğu hammaddeden, bu topluluğu oluşturan öğelerin bazı özelliklerinin öne çıkması ve diğerlerinin "rasgele" hale gelmesiyle ortaya çıkar. Soyutlama sözcüğünü "dışarda bırakma", "tecrit etme" gibi anlamlarıyla alırsak bir bütünün bireysel oluşturucu öğelerinin bazı özellikleri üzerinde soyutlama yaptığı, binlerce çizginin kesişim noktalarında bulunan bireyler üzerinde bu çizgilerden birkaçını seçip diğerlerini dışarda bırakma yoluyla bir soyutlama işlemi uyguladığı söylenebilir. Bütünün bilimi olan istatistik ve olasılık teorisinde bu işlemi örneklemek için yazı tura atma konusuna bakalım. Bir tek madeni paranın arka arkaya atılmasıyla ortaya çıkan sonuçları toplarsak zaman içinde, birçok paranın aynı anda atılmasının sonuçlarını biraraya toplarsak mekân içerisinde bir popülasyon oluştururuz. Gerçek hayatta karşılaşılan popülasyonlar genellikle bu iki türün karışımından meydana gelir. İstatistikte bir parayı on kere atmakla on parayı bir kere atmak arasında sonuç bakımından bir fark yoktur. Bu nokta bir tek gaz molekülü ve gazın bütünü arasında daha önce bahsedilen birtakım ilişkilerle ilgilidir: bir tek molekül zaman içinde her yere gidebiliyorsa, moleküllerin bütünü bir anda her yerdedir. Yazı-tura'da istatistiksel termodinamikte daha önce anlatılana benzer bir homojenleşme işlemiyle karşılaşılır. Bir parayı birçok defa, birçok parayı bir defa (vs.) attığımızda, tek tek paraların ne zaman ne sonuç verdikleriyle ilgilenmezsek, bir düzenlilikle karşılaşırız: yazı ve turaların adedi birbirine yaklaşık olarak eşit çıkar. Para sayısı ve/veya tekrarlama sayısı arttıkça bu sonucun gitgide daha kesinleştiğini, sapmaların mutlak olarak artmakla beraber oransal olarak azaldıklarını farkederiz. Ancak tüm bunlar sonuçlarla tek tek ilgilenmemek koşulu ile geçerli. Bir tek para atımının genel sonuçla ilgisi olamaz. Genel sonucu ne doğrulayabilir ne de yanlışlayabilir: o her şeyi yapabilir; çünkü "rasgele" bir sonuçtur. Tek bir

para atımının sonucu hakkında bütün bize üç şey öğretir: birincisi sonucun rasgele olduğu, ikincisi tüm diğer tekil sonuçlardan bağımsız olduğu, sonuncusu ise yazı ve tura gelme olasılıklarının 1/2 olduğudur. Burada da bütün, o tekil olayı değil kendini anlatmaktadır aslında; çünkü bir para atımının sonucu bir çok etki altında ortaya çıkmış somut bir olaydır ve hiç nedensiz gökten inmemiştir. Ancak bu tekil noktada belirleyici olmuş olan sayısız etken bütün açısından önemsiz olduklarından (bütünü ortaya çıkaran tam da budur) sonuç "rasgele", "gelişigüzel" hale gelmiştir. Tekil sonuçta olasılığın 1/2 olması ise bütünde yazı ve tura adetlerinin yarı yarıya çıkmasının başka sözcüklerle ifadesidir.

1859 yılında "biyolojide devrim", "19. yy.ın en önemli kitabı", "sadece biyolojiyi değil insanın fiziksel evreni kavrayışının tümünü baştan sona dönüştüren bir devrim" gibi nitelemelere konu olan bir kitap yayınlandı: Türlerin Kökeni. Hemen üç baskı yapan Darwin'in kitabında ortaya atılan teori gerçekten çok geniş ve çeşitli bir etki uyandırmıştır. Bilim adamları arasında yaptığı etkinin yanı sıra, halk arasında da yankı uyandırmış, insanın evrendeki konumunu sorgulayan dini görüşlerle ilişkiye girmiş, yayınlanışından bu yana yerleşik düzenin savunucuları, komünistler ve Nasyonel Sosyalistler tarafından kendi fikirlerine destek olarak kullanılmış ve biyolojinin sınırlarını çok aşan gerçek bir odak noktası haline gelmiştir. Bu durum belki de, bu oldukça değişik, ilgisiz ve çelişkili uygulama alanlarıyla arasında bulunan derin bir bağlantıdan kaynaklanıyordur. Bir tür "paradigma" veya "epistem" Darwin'in teorisinin kavramsal yapısında odaklanıp keskin bir biçim alıyor olabilir. Bu derin bağın ne olduğunu keşfettiğimiz veya tanımladığımız iddiasına pek yanaşmadan sadece evrim teorisini şu ana kadar gördüğümüz kavramların ışığı altında ele alalım şimdi.

Darwin teorisine açıkça istatistiksel ve matematiksel bir biçim vermedi. İstatistikle biçimsel bir ilgisi yoktu. Evrim teorisinin matematikselleşerek istatistik yöntemlerle birleşmesi Darwin'den sonra gerçekleşmiştir. Evrim teorisinin en vurucu noktası ne insanların maymundan geldiğini iddia etmesi, ne türlerin değişebilir olduğunu söylemesi, ne de doğadaki çekişme ve mücadeleyi ortaya çıkarmasıdır. Darwin'in yaptığı en önemli iş Doğal Tarih alanında, yani canlıların dünyasına ait herşeyin gözlemlenip kaydedildiği ve sınıflandırıldığı bilgi alanında, var olan sınıflandırmaları *ortaya çıkaran* doğal mekanizmayı açıklamasıydı. Darwin bunu canlılar dünyasına *popülasyon* kavramını uygulayarak başardı.

Canlıları aralarındaki benzerlik ve farklardan yola çıkarak derece derece birbirlerini içeren sınıflar içine yerleştiren ve bu alanda bilginin, soyut sınıfların ve ideal biçimlerin keşfi ile oluştuğu yaklaşımına dayanan Doğal Tarih, canlısız

maddeden mincrallere, hayvanlara, insana ve nihayet Tanrı'ya kadar uzanan bir Varlık Zinciri tasarımına dayanıyordu. Bir Aristotelesçi olan Linnaeus'un 18. yy.da ona verdiği son biçim altında Doğal Tarih doğadaki herşeyin engin bir tasarımın ürünü olduğu fikriyle birleşme eğilimindeydi. Evrensel kategorilerin yorumundaki nominalizm-realizm tartışmasını düşünürsek, Linnaeus'un realist bir yaklaşım izleyerek evrensellerin "gerçek" oldukları ve görüngülere "yukardan" kendi ideal biçimlerini empoze ettiklerini olumladığını söyleyebiliriz: "karakter genusu değil genus karakteri oluşturur" der Linnaeus.[9] Darwin'in teorisindeyse bu sınıflandırmalar, doğal dünyadaki belli işlevlerin ve daha temel nitelikli *süreçlerin ürünleri* haline geldiler. Sınıf içinde sınıflardan oluşan büyük sistem bir açıklama değil açıklanması gereken şeyin ta kendisi haline geldi. Canlıları benzerlik ve farklılıklara dayanarak sınıflamak yerine Darwin bu sınıfları, bireysel organizmaların birbirleriyle etkileşimlerinin oluşturduğu biyolojik süreçlerin ortaya çıkardığı popülasyon özelliklerinden türetti. Sınıflamalar dinamik bir sürecin ve belli bir geçmişin anlık kesitlerine dönüştüler. Artık bireysel canlılara kendilerini tepeden empoze eden ideal biçimler değil, bireysel canlıların belli bir çevrede karşılıklı etkileşimleriyle açıklanan popülasyonlar söz konusuydu. Popülasyon da ideal biçim gibi tekil organizmanın üzerinde ve başka bir düzeyde yer almasına rağmen artık tekil organizma kendi ideal biçiminin yeryüzündeki mükemmel olamayan bir belirtisi, bir gölgesi olmak yerine, bir popülasyonun içsel ve oluşturucu öğesi haline geldi. "Darwinci Yöntemin Zaferi" adlı kitabında Ghiselin diyor ki "biyoloji 'at' gibi soyut sınıflarla uğraşmak yerine 'bu at' ve 'şu at' arasındaki etkileşimi ele almaya başladı". Darwin'in teorisindeki tür kavramı bu duruma paralel bir nitelik taşıyordu. Ghiselin: Tür "birbirleriyle genetik alışverişte bulunan ve üreticilik açısından diğer popülasyonlardan yalıtılmış biyolojik bireyleri kapsar. Bu anlamda bütünleşmiş bir biyolojik işlev birimidir, sadece birbirine benzeyen şeylerin oluşturduğu bir sınıf değil".[10] Darwin'in türlerin doğası hakkındaki açıklamaları yöntem açısından termodinamik yasaların moleküllerden yola çıkılarak yapılan açıklamalarına benziyor: her iki alanda da birey ve popülasyon arasındaki ilişkinin niteliği ön plana çıkıyor. Aynı anda hem "totalize edici" hem de "bireyselleştirici" bir yöntem demek pek yanlış olmayacak. Bu duruma paralel olarak bireysel organizmaların özellikleri moleküllerde olduğu gibi rasgele hale gelirler. Bir canlının yaşamının uzunluğu veya kısalığı ve diğer özellikleri rasgele değişkenlerdir: türün oluşturduğu norm etrafındaki dağılımı ortaya çıkarırlar. Ancak bu özelliklerden bazıları onlara sahip olan canlının yaşama olasılığını artırırlar. Bütünde, bu olasılık bazı canlıların daha uzun yaşamaları ve popülasyon düzeyinde onların özelliklerinin yaygınlık kazanması sonucunu doğurur. Evrimin sonuçları çok uzun sürelerde ve çok geniş ölçekte etkin olurlar. Tekil canlı için evrim diye birşey yoktur. Bir molekül için sıcaklık ve basınç olmadığı gibi.

Birey ve bütünün ilişkisini Darwin şöyle ifade ediyor: Doğal seçme yoluyla evrim "tamamen, bizim cahilliğimiz sonucu spontan ya da kaza eseri dediğimiz değişimlere dayanmaktadır. Bir mimarın herhangi bir yamaçtan düşmüş taşlardan bir yapı inşa etmek zorunda kaldığını düşünelim. Her parçanın biçimi şans eseridir diyebiliriz. Diğer yandan her birinin şekli doğal yasaların belirlediği olaylar ve şartlarla oluşmuştur. Ama bu yasalar ve inşa eden kişinin amacı arasında hiçbir ilişki yoktur. Aynı şekilde her canlıdaki değişimler belirli ve değişmez yasalara bağlı olarak oluşur; ama bunların seçme yoluyla yavaş yavaş meydana çıkan yaşayan yapıyla bir ilişkileri bulunmaz".[11] Bu tanımda beliren noktalardan biri şu: türün nitelikleri ve davranışı tekil canlıların bireysel özelliklerinin yer aldığı düzeydeki koşulların içinden çıkıyor. Ancak bu özelliklerin bulunduğu düzlem ve türün bulunduğu düzlem arasında temel bir kopukluk var. Bireysel özellikler türün oluşumu için vazgeçilmez durumda; diğer yandan bireysel özelliklerin rasgeleliklerini ve uzun vadedeki genel yapılarını türün varlığı belirliyor. Tür düzeyindeki evrim yasaları bireysel özelliklerin etkileşimlerinin içinden başka bir yerden çıkmamakla birlikte bu özelliklere indirgenebilecek bir yapıdan, bir mimarın, kullandığı taşlara olduğu kadar, uzak.

Artık şu noktaya işaret edilebilir: Tanımlanan bu ilişki biçimleri akla "diyalektik" sözcüğünü getirmiyor mu? Rasgelelik ve zorunluluk arasındaki ilişki: bireysel canlı, molekül veya para atımı, gökten inmiş gibi *mutlak olarak* rasgele değil, bütündeki zorunluluk ifade eden yasalarla olan ilişkisi içinde rasgelelik özelliğine sahip. Hegel "belirli özelliklerin" kategorilerle olan ilişkisini anlatırken kendi garip diliyle bu durumu şöyle ifade ediyor: belirli özellikler "tam da bu evrenselliğe katılmak suretiyle tek tek birbirlerine ilgisizdirler" (The Phenomenology of Mind). Nitelik ve Nicelik arasındaki ilişki: bireysel canlı, molekül veya para atımlarını birer birer yan yana getirmeye başlayalım; önce hâlâ elimizde bireysel varlıklar var; ama bir süre sonra onların niceliksel toplamlarından ortaya niteliksel bir dönüşümün sonucu olarak farklı bir düzey, popülasyon, çıkıyor; ve popülasyonun niteliksel farklılığı oluşturucu öğelerinin sayısı arttıkça iyice belirginleşiyor. Canlıların niceliksel topluluğu taşların mimara dönüşmesi kadar dramatik bir niteliksel dönüşüme neden oluyor. İstatistiksel termodinamiği incelerken özne ve nesnenin bilgi ilişkisi içindeki iç içe geçişlerinden söz edilmişti. "Soyutlamayı kim yapıyor?" sorusu biçiminde bu konuyu tartışırken birey ve bütün arasındaki diyalektik ilişkinin özne-nesne ilişkisinde oynadığı rolden söz etmiştik. Sonuç olarak istatistiksel termodinamik ve evrim teorisinin kavramsal yapılarında görülen ilişkilere bir ad koyalım: diyalektik ilişkiler. Bütün sadece bireylerden oluşur ama onların toplamından ibaret değildir. Başından beri hep bu çelişkili diyalektik temanın, aynı anda hem totalize edici

hem de bireyselleştirici olan bu temanın çeşitlemelerini gördük.

İstatistiksel termodinamikte bireysel düzeydeki simetri, gaz davranışındaki zamansal asimetrinin kökeninde yatıyordu. Bu zamansal asimetri entropinin her zaman tek yönü gösteren oku ile örtüşmekteydi. Darwin'in teorisinde ise bireysel organizmaların popülasyon düzeyinde "homojenleşmeleri" yani Darwin'in deyişiyle bir yamaçtan düşmüş taşların gelişigüzel şekilleri kadar önemsizleşmelerine paralel olarak popülasyon düzeyinde ortaya bu düzeye özgü bir zamansal asimetri çıkıyor: türlerin evrimi.

Evrim teorisi, jeolojik evrimi de kapsayan genel bir evrim anlayışının oluşmasına paralel olarak ortaya çıkmıştır. Bugün hâlâ, "Big Bang" ile başlayıp günümüze kadar ulaşan bir evrensel evrim panoramasının yapıtaşları yerlerine yerleştirilmeye çalışılıyor. Doğal nesnelerin sürekli bir hareketlilik içinde durmadan yeni düzenlemeler içine girerek, yeni düzeyler ve sistemler oluşturarak evrildiği düşünülüyor ve bu genel perspektifin detaylarının çözümü için nükleer fizikten antropolojiye kadar her alanın bilgilerini kullanmak mubah. Üç temel aşama var: inorganik dünya, organik dünya ve insan. Başka bir deyişle, fizik, biyoloji ve tarih. Biyolojik sistemlerin inorganik maddenin çok uzun bir evrimi sonucu ortaya çıkışı biyoloji içinde başlıbaşına bir alan oluşturuyor. Daha önce sigortanın bazı özelliklerinden söz etmiştik. Yaşamın ortaya çıkışı orda sözü edilen anlamda kendini "sigortalayabilen", dolayısıyla inorganik maddenin üzerindeki daha güvenli ve dengeli bir üst düzeye "demir atan" sistemlerin ortaya çıkışı olarak tasarlanıyor. Biyolojik evrim de en genel anlamıyla "rastlantısal olarak ortaya çıkan çözümlerin ezberlenmesi" biçimine dönüştü. Sonuç: doğal nesnelerin oluşturdukları yeni düzenlemeler ve yasalar, bu düzeylerden önceki daha basit biçimlerin içinden başka bir yerden çıkmaz, buna karşın bu biçimlere indirgenemezler. Bir önceki aşamayı içeren ve onu yadsıyarak aşan yeni aşamaların belirmesi: diyalektik dönüşüm. Entropi hakkında daha önceki bazı yorumlarımızın temelini de bu çerçeve oluşturuyordu: inorganik madde ile "çelişen", onunla mücadele etmek zorunda olan canlılar ve insanlar. Entropi bu düzeylerin kesişim noktasında ortaya çıkıyor demiştik.

Marx'ın maddeci teorisinin de aynı bağlamda ele alınması gerekir. Descartes hayvanları nasıl makine olarak gördüyse, Engels'e göre, 18. yy. maddecileri de insanı bir makine olarak, molekül hareketlerinin doğurduğu etkilerden *ibaret* varlıklar olarak tasarladılar. Marx'ta ise madde yukarda bahsedilen anlamda tarihsel bir gelişim içinde, en basit varlıklardan "akıllı" varlıklara uzanan bir gelişim gösterebilecek bir iç dinamizm kazandı. "Akıl" da maddenin tamamen dışında var olmak yerine, böylece, maddesel organizasyonların belli bir düzeyi haline geldi.

Daha önce görmüştük: moleküller tam da molekül olarak davrandıkları için (mekanik yasalardan başka bir yasaya bağımlı olmadıkları ve bu yasalar termodinamik düzeyden tamamen bağımsız ve ona duyarsız oldukları için) bu moleküllerin biraraya toplanması sonucu "gaz" denilen özgün madde ortaya çıkıyordu. Ekonomi politik başından beri, ekonomik yasaların oluşumunu benzer terimlerle açıklamıştır. Smith'e göre toplumsal yasalar, bireylerin bu yasalara uyarak veya onları düşünerek davranmalarıyla değil tam da birey olarak davrandıkları için oluşur. Smith bu iki farklı düzeyin ilişkisini kurar: pazar mekanizması. Kendi çıkarlarından başka birşey düşünmeyen bireylerin birarada toplu davranışları sonucu oluşan pazar mekanizması yeni bir toplumsal uyum doğuruyor; kimse bunu planlamadığı halde. Sonuçtaki reçete: topluma iyilik yapmaya çalışmayın. Bırakınız "iyilik" bencilliğin sonucu olarak kendiliğinden ortaya çıksın; bırakınız pazar mekanizması toplumun gereksinim duyduğu üretim miktarları, çeşitleri ve üretilenlerin doğal fiyatlarını kendiliğinden oluştursun. Bu şekilde kendiliğinden ortaya çıkan toplumun "Doğal Yasaları" Smith için toplam faydayı maksimize eden yani herkesin iyiliğine olan bir denge durumunu ifade ediyordu. Marx'ta ise bu şekilde ortaya çıkan toplumsal bütün, kör bir güç halini aldı. Aralarındaki bu ayrıma rağmen klasik ve Marxçı ekonomi politiğin birleştikleri nokta toplumsal bütünün, bireylerin kendilerine göre bilinçli olarak gerçekleştirdikleri eylemlerin toplamından oluşan ama bunların hiçbiriyle örtüşmeyen farklı düzenliliklerden oluşmasıydı. Marx'ta da, Smith'te olduğu gibi, ekonomik yasalar veya Marx'ın deyimiyle toplumun hareket yasaları (örneğin kâr oranının düşmesi, emeğin toplumsal üretkenliliğinin artması, metaların emek içeriğinin azalması, sermaye birikimi) bireylerin kendilerini içinde buldukları karmaşık ortamda kendi çıkarları veya ekonomik hayatlarını sürdürebilmek için gerçekleştirdikleri dolayımsız davranışların ikinci dereceden sonuçları olarak ortaya çıkarlar. Bu konuda aralarındaki temel ayrım ise klasik ekonomi politikte toplumu oluşturan bireylerin ve sonuçta ortaya çıkan ekonomik düzenin, baştan verili ve değişmez bir "insan doğası" tarafından, Marx'ta ise bir toplumsal ve kültürel çerçeve içinde belirlenmesiydi. Bu açıdan bakıldığında Smith'in toplumsal bütünü bireysel davranışlara *indirgediği* söylenebilir belki.

Marx'ın ekonomik teorisi ve onu bütünleyen tarih anlayışı entropinin ortaya çıktığı noktada, insanların "kendileri gibi olmayan" bir dünyaya kendi amaç ve isteklerini empoze ederek onu kendilerine göre biçimlendirdikleri noktada başlar: üretim. Üretim konusunu en geniş anlamı içinde düşünelim. Bir insan veya canlının varlığı, entropiden söz edilirken gördüğümüz tersinmez süreçlerin tersine, "akıntıya karşı" hareket ettirilmeleri üzerine kurulmuştur. Biyolojik süreçlerin gerçekleştirdiği, daha önce sözünü ettiğimiz gibi, budur. Toplumsal düzeyde gerçekleştirilen üretim süreci de toplumun, varlığını sürdüre-

bilmek için akıntıya ve "zamana" karşı kürek çekmesi olarak düşünülebilir. Bir insan veya canlının kendini sürekli var edebilmesi oldukça zor, tersi yani yok olması ise çok kolaydır demiştik. Çünkü örneğin bir insan, "insan" olabilmek için öncelikle maddi ve biyolojik bir varlık olmak zorundadır. Öyleyse öncelikle bu "alt" koşulları yaratmak zorundadır kendisi için. Maddi ve biyolojik varlığı bu anlamda tüm insani özellik ve yeteneklerine kıyasla önemli bir önceliğe sahiptirler. Tarihsel maddeciliğin meşhur ilkesi: toplumsal varlığın temelinde işte bu gereksinimlerin karşılanması yatar. "Bütün tarihin birinci önvarsayımından, yani insanlar 'tarihi yapabilmek' için herşeyden önce yaşayabilecek durumda olmalıdırlar önvarsayımından işe başlamak zorundayız. Ama yaşamak için herşeyden önce içmek, yemek, barınmak, giyinmek ve daha bazı başka şeyler gerekir. Demek ki, ilk tarihsel olay, bu gereksinimlerin sağlanmasını gerekli kılan araçların üretimi, maddi yaşamın üretimidir ve bu, binlerce yıl önce olduğu gibi, bugün de insanları hayatta tutmak için günbegün, saati saatine yerine getirilmesi gereken tarihsel bir olay, bütün tarihin temel koşuludur."[12]

Üretim sadece Marx'ın değil, başından beri ekonomi politiğin, toplumun temeline yerleştirdiği bir süreç olmuştu. Foucault'nun "Zenginliğin Çözümlenmesi" ("Analysis of Wealth") adını verdiği teoriler, Smith'e gelene kadar, hem değişimin (exchange) nedeni hem de değişilebilir olanın ölçüsü, yani değişim sırasındaki eşitlenme sürecinin kökeni, olarak insan gereksinimlerini aldılar, Foucault'ya göre. Smith'in bu konuya getirdiği büyük yenilik "değişimin nedeni ve değişilebilir olanın ölçümü arasında yaptığı ayrımdı". Smith pazarda eşdeğer hale gelen varlıkların değerlerinin ölçüsünü, "değerin" ölçüsünü *emek* olarak ele aldı. Emek, insanların toplumsal olarak zamana karşı varoluşlarının merkezini ve kaynağını teşkil eden üretim sürecinin, akıntıya karşı durmadan kürek çekiş eyleminin en soyut biçimi haline geldi. Smith "emeği, yani zamanı ve uğraşı, insan hayatını hem düzenleyip hem de tüketen iş-gününü ortaya çıkardı". "Arzulanan nesnelerin eşdeğerliliği artık başka nesneler ve arzuların aracılığıyla" teşkil edilmeyecekti. "Bir şey diğerini satın alabiliyorsa, altın gümüşün iki katı değerliyse bunun nedeni insanların arzularının karşılaştırılabilir olması değildi... Bunun nedeni tüm bunların, zamanın, uğraşın, yıpranmanın ve son kertede ölümün egemenliği altında olmasıydı" diyor Foucault ve bu emek tanımından yola çıkarak ekonomi politiği şöyle tanımlıyor:

Ekonomiyi mümkün ve gerekli kılan şey demek ki sürekli ve temel bir kıtlık durumudur... Ekonomik ilkenin ifade bulduğu yer artık... yaşamın ölümle yüzyüze durduğu o tehlike dolu alandır... *Homo oeconomicus*... çevresinde kol gezen ölümü bertaraf etmek için yaşamını geçiren, yıpratan ve harcayan insandır.

Bu açıdan, üretim sürecinde ortaya çıkan soyut değerin toplum içindeki işlevi, dağılımı ve tüketilişi biyolojik gövdeye giren neg-entropinin yani "besinin" (ki bu da soyut bir varlıktır) çeşitli biçimlere bürünerek metabolizmanın sürekliliğini sağlamada kullanılması gibidir. Birinci bölümdeki benzetmeleri kullanacak olursak üretim her tarafa dağılmış kutuları üst üste koyarak ev yapan çocuğun gerçekleştirdiği eylemdir. Veya çöl ortasında, o çölde hiçbir zaman kendiliğinden ortaya çıkamayacak olan bir ev yapmaktır. Veya bu eve bakmak, "kendiliğinden", "zamanla" dağılan, bozulan yerlerini tamir etmek, düzene sokmaktır. Üretim, değer, emek ve emek-zaman kapitalist sistemde en soyut biçimlerine bürünerek, değişik biçimleri tamamen birbirine dönüştürülebilir hale gelirler. Böylece her çeşit besinin hücre metabolizmasında soyut neg-entropiyi temsil eden ATP'ye dönüşerek her türlü işlevde kullanılması gibi, emek, ürettiği somut nesne ne olursa olsun aslında onun içindeki değeri, yani o "iyi" ve arzulanır özelliği yaratarak toplumsal mekanizmanın onsuz dönmeyecek olan binlerce çarklarına zerk etmektedir. Üretim bu anlamda bir mücadele olması sayesinde zamanın geçişinin algılanmasına neden olur. Çünkü herşey kendi haline bırakıldığında "zamanla" dağılmakta, işe yaramaz hale gelmekte, "ölüm kol gezmektedir". Zamanın geçişi üretimin öyle içsel bir parçası olur ki, ortaya çıkardığı değerin miktarı soyut emek harcanırken geçen soyut zamanın miktarıyla doğru orantılı hale gelir. Değerin ölçüsü emek-zaman olur: "eklenen değerin belli bir miktar olması, emeğin özel bir yararlı içeriği olmasından değil, belli bir zaman sürmesinden kaynaklanır."[14]

Yeri gelmişken buradaki zaman kavramının soyutluğu hakkında da birkaç belirleme yapılabilir. Bir kere, "vakit nakittir" sözüne uygun biçimde sürekli saatine göz atarak ordan oraya koşuşturan, her eylemi için belli bir süre ayırarak günlük zamanının, o değerli malzemenin, dağıtımını dikkatle yapan modern insanın 19. yy.da ortaya çıktığını söylememiz gerek. Diğer taraftan, zamanın emek-zaman teorisinde yer alabilecek veya "nakit" nitelemesine konu olabilecek kadar nesnel bir varlık haline gelmesi aslında Avrupa'daki çok uzun bir tarihsel gelişimin ürünüdür ve çok çeşitli etkiler altında ortaya çıkmıştır. Newton 17. yy. sonunda "mutlak, gerçek ve matematiksel zaman, kendiliğinden ve doğası gereği, dışsal hiçbir şeye bağlı olmadan düzenli ve düzgün biçimde akmaktadır" dediğinde bu yönde önemli bir teorik adım atılmıştı. 1880'li yıllarda ise insanların gezegen yüzeyindeki tüm eylemlerini koordine etmelerine imkân veren "evrensel" Greenwich saati oluşturulduğunda, batılı bireyin cebinde gezdirebileceği hassas, ucuz, standart mekanik saatler iyice yaygınlaşmış ve zamanın nesnelliği geniş boyuttan mikro düzeye kadar yerleşmiş bulunuyordu. Homojen bir üretim kavramının toplumun merkezine yerleştiği bir dönemde bu üretimin yukarda bahsedilen anlamda en önemli boyutu olan zaman da homojenleşmek zorundaydı. Yoksa üretimi zamanla

ölçmek mümkün olamazdı zaten. (Oysa dillerinde zaman sözcüğü bulunmayan veya fiil çekimlerinde bizim bildiğimiz zamanlar bulunmayan toplumların var olduğu biliniyor.)

19. yy. ortalarında enerjinin korunumu yasasıyla bütün enerji türlerinin birbirlerine dönüştürülebilirliği formüle edilmişti. Bu, fizikte soyut bir "enerji" kavramının doğmasına yol açtı. Bu anlayışa göre enerji belli bir biçimde bir kere ortaya çıkınca bir biçimden diğerine, mekanikten elektrik enerjisine vs., defalarca dönüşerek bir sistem içinde dolaşıma girebilirdi. Örneğin günümüzdeki biçimiyle ifade edersek, güneş ışınları ile buharlaşan ve yükselen su (yüksek raflar) nehirler biçiminde "kendiliğinden" denize dönerken bir baraj sayesinde biriktirilip önce mekanik enerjiye sonra da elektrik enerjisine dönüştürülür ve enerji şebekesinde dolaşıma girer. Bu arada başka biçimlere (ampul: ışık, elektrik motoru: mekanik enerji, elektrik sobası: ısı) dönüştürülerek tüketilir. Suları buharlaştırıp yükselten güneş enerjisinin kökeninde ise hidrojen çekirdeklerinin birleşmesiyle ortaya çıkan nükleer enerji yatmaktadır. Böylece sürüp gidiyor. Termodinamikte enerjiye "iş" de denir. İş ise bir kuvvet ve bu kuvvetin uygulandığı mesafenin çarpımına eşittir. Örneğin bir yükü belli bir yüksekliğe kaldırdığımızda onun ağırlığı ve kaldırılan yüksekliğin çarpımı kadar bir iş yapılmış ve cisim bu miktara eşit bir potansiyel enerji kazanmış olur: "yüksek rafta duran cisim" haline gelir. Bu noktada soyut bir enerji kavramıyla ekonomik değerin ne kadar kuvvetle rezonansa girdikleri açıkça görülüyor. Termodinamik "iş", ekonomik "değer" yaratıyor. "İş" sözcüğünün kendisi zaten fiziksel ve insanmerkezcil anlayışların iç içe geçişlerine fazlasıyla tanıklık etmektedir. Georgescu-Roegen'in termodinamik hakkında "kıt kaynakların fizik bilimi" biçimindeki tanımının son derece yerinde olduğu anlaşılıyor.

"Kıt kaynaklardan" söz ederken bunu sadece ekonomi içindeki anlamlarıyla almak yerine daha geniş ve derin bir açıdan ele almak mümkün. Termodinamiğin ikinci yasasını "kıt kaynakların fiziği", ekonomi politiği de "kıt kaynakların ekonomisi" haline getiren yaklaşım aslında daha genel bir "*sonluluk*" anlayışına dayanır diyebiliriz. Emeği sıkıntılı bir uğraşa, üretimi durmadan sürmesi gereken bir sürece dönüştüren budur. Üretimin hep sürmesi gerekir çünkü üretilen şeyler "sonludur", kullanıldıkça veya kendiliklerinden, "zamanla" dağılır, bozulur, çürür, tükenirler. "Kıt" nitelemesinin esas anlamı burada yatar. Bir devridaim makinesi yani enerji gerektirmeden sonsuza dek hareketini sürdürebilen bir düzeneğin imal edilebilirliği hayaline son darbeyi indiren gelişmenin termodinamiğin ikinci yasasının ortaya çıkışı olduğunu hatırlayabiliriz bu noktada. Ama sonluluğun anlamı çok daha geniştir; dünyanın ve hayatın derinliklerine sinmiş bir algı ve duyuş biçimidir. En geniş anlamıyla, hiçbir şeyin sonsuza kadar sürmeyeceğinin, sonsuz olan tek

şeyin sonluluk olduğunun bilincidir. Hiçbir sistem, hiçbir düzen, hiçbir birey ve hiçbir düşünce egemenliğini ve varlığını uzay-zaman içerisinde sonsuzcasına yayamaz. Bir mucize sonucu insanlar çalışmadan yaşamlarını sürdürebilecek hale gelseler, artık kaynaklar kıt olmasa bile, bu durum insanların yaşamlarının "kısalığını" ve "ölümün kol gezmesini" değiştirmeyecektir. Her varlık ne kadar dengeli, kalıcı ve durağan gözükürse gözüksün aslında her an durmadan kendi kendini tüketerek, belli bir noktaya, dağılıp çözüleceği, artık var olmayacağı, yokluk anına doğru ilerlemektedir. I. Bölüm'de dünya gezegeni ve biyo-kürenin, güneşin gitgide soğumasına bağlı olan sonluluğundan söz etmiştik. Burdan da anlaşılıyor ki bireysel düzeyde yaşamın kısalığı, global düzeyde sonsuz bir süreklilik anlamına gelmiyor. Tersine, bize bazen mutlak ve sonsuz ufku tanımlar gibi görünen koskoca bir "insanlık tarihi", evrendeki bir toz zerresinin üzerinde olup biten (ve içerdiği tüm umutlar, istekler, mutluluklar, acılar, hayaller, savaşlar, kıyımlar, ölümler, doğumlar ve aşklar ile bir gün gerçekten de biten) bir maceradan başka birşey değil. Bir şairin "Bu dünya soğuyacak günün birinde/boş bir ceviz gibi yuvarlanacak.../şimdiden çekilecek acısı bunun" dizelerinin bizi derinden kavrayabilmesinin nedeni, bu sözlere zaten başından inanıyor olmamızdır. Astronomiden bir örnek alalım. Antik ve ortaçağda "sabit yıldızlar" olarak bilinen yıldız toplulukları, mükemmel "göksel maddeden" yapılmış gök-kürenin üzerindeki ezeli ve ebedi yerlerinde, onlar kadar ezeli ve ebedi olan evreni süsleyen ışıklı kürelerden oluşuyorlardı. Astronomi ve fiziğin geçirdiği dönüşümler sonucu bugün artık, gökyüzünde görmeye alıştığımız yıldızların çeşitli yönlere doğru çok yavaş ve dağınık bir hareket içinde oldukları biliniyor. Dolayısıyla, bir zamanların "sabit yıldızları", yeterli uzunlukta bir zaman sonra şimdi bilinen yıldız kümeleri olmaktan çıkacak ve tanınmaz hale gelecekler. Ama zaten yeterli uzunlukta bir zaman sonra dünyadan onlara bakabilecek gözler veya "yıldızlı gökyüzü" vs. gibi şeyler de olmayacak. Çünkü güneş, yakıtı biten kendi türündeki diğer yıldızlar gibi, bir "kızıl dev" haline gelerek bir yandan Merkür ve Venüs'ü yutarken (akşam yıldızı, çoban yıldızı vs.) diğer taraftan dünyayı fırına çevirecek. "Boş ceviz kabuğunun" bilimsel tarifi böyle. Bugün evrenin belli bir yaşının olduğunun (10-20 milyar yıl), yıldızların belli doğum, gelişim ve ölüm süreçlerine bağımlı olduklarının bilinmesi başlı başına fiziksel evrenin sonluluğuna tanıklık ediyor. Bunların da ötesinde, 17. yy. bilimsel devriminin temel ilkelerinden birini oluşturan, fiziksel evrenin *yasalarının* mutlaklığı ve değişmezliği de sanırız yavaş yavaş geçerliliğini yitiriyor. Kara delikler ve Big-Bang gibi tekillik noktalarının izin verdiği matematiksel olanakların, "başka" fiziksel evrenleri mümkün kılabileceği söyleniyor. Newton evreni gibi tanrısal bir düzen içinde değil, *belli* bir evrenin içinde "hapsolmuş" durumda olduğumuz sonucuna varmak mümkün gibi artık. Genel rölativite de kendine göre bir sonluluk formüle etmişti: Evrenin "sınırsız"

ama "sonlu", "dışı" olmayan ama yine de sonlu yapısını.

Burada belki de biraz belirsiz bir biçimde örneklenen "sonluluk anlayışı" başka düzeylerde, Darwin ve Marx'ı düşünecek olursak, türlerin zamansal sonluluğu ve toplumsal sistemlerin geçiciliği olarak ortaya çıkıyor. Türler ve toplum, kozmik bir düzenin parçaları değil, zaman içinde değişerek ve dönüşerek kendilerini sürekli var etme uğraşı içinde olan düzenlilikler olarak ortaya çıkıyor Darwin ve Marx'ta. Sonluluk teması hâlâ bizimle; ve çok çeşitli biçimlerde dallanıp budaklandı. Günümüzde, örneğin, Batı kültürü kendi sonluluğunu da keşfediyor günden güne. Geçmişteki veya halihazırdaki diğer kültürlere duyulan ilgi ve onların "da" kendi gerçekliklerinin olduğu fikrinin yaygınlaşmasının yanında bilimsel nesnelliğin yoğun biçimde sorgulanması söz konusu. Bu konuda oldukça popülerleşmiş olan T.S.Kuhn, bilimsel gerçekliğin sonsuz geçerliliğini "normal bilim" sınırları içine hapsetmiş durumdu.

Sonluluğun bilinci, sürekli bir tedirginlik veya bir tür "hafiflik" biçiminde ortaya çıkabilir. Diğer taraftan sonluluk fikri ve algısı, kendini sonlu, uçucu ve geçici görüngülerin üzerine çıkarak en geniş anlamıyla "sigortalamaya" çalışan sistemlerin varlığı ile temelden bağlantılıdır. Sonluluğu aşma çabasının, bir anlamda, "öteki yüzüdür" denilebilir. Bireylerin üzerindeki toplum, inorganik maddenin üzerindeki biyolojik sistemler, biyolojik bireyin üzerindeki tür, uçucu görüngülerin üzerindeki "gerçek", sonluluğu aşmaya çalışırken aslında onun tanımını yaparlar. (III. Bölüm'de benzer konulara tekrar değineceğiz.) İstatistiksel bütün, tekil olayı "rasgele", "Gerçek" fikri görüngüleri "kaotik" hale getirirken, hayat sigortasının ve benzeri tüm kurumların sunduğu makro güvenlik, yaşama molekül düzeyde "dayanılmaz bir hafiflik" getirir. Demek ki sonluluk bir taraftan, I. Bölüm'de incelediğimiz tersinmezlik konusu ve dolayısıyla entropi ile ilgilidir ve bu açıdan maddenin insani veya biyolojik düzenlemelere direnmesi, dağılıp "bozulma" eğiliminde olması ve buna bağlı olarak "zamanın geçmesi" eğilimi olarak belirir. İnsani, biyolojik, fiziksel sistemlerin geçiciliği ve zamansal sonluluğudur. Diğer taraftan sonluluk, tam da "sonsuzluğa özenen" düzenlemelerin 19. yy.da ortaya çıkardığı bir tanımlamadır. 19. yy., bütünü nasıl somut bireylerden kurmaya yöneldiyse, bütünün zaman ve mekân içindeki kalıcılığını da zamana karşı somut bir direniş içinde olan ve zamana karşı durmadan kürek çeken öğelerin toplamı olarak tasarladı. Sonsuzluk veya ona özenen bütünler, sonlu olanın dışında ve ondan tamamen kopuk bir varoluşa sahip değildi artık. Sonsuzluk, sonluluğa karşı mücadele eden öğelerin bütünü tarafından gerçeklenmek zorunda kaldığında (yani sonlu olanın içinden başka bir yerden çıkmamakla beraber ondan ibaret de olmayan bir özellik haline geldiğinde) "Doğa Yasaları"nınkine benzer durağan bir yapıdan kurtularak, "zamanda sürekli olarak tersine hareket etme eylemi" biçimine büründü. 19. yy.ın meşhur ilerleme il-

kesi, zamanda sürekli tersine hareket etmekten başka birşey değildir. Bütün düzeyinde, makro düzeyde, böylece sağlanan güvence ve kalıcılık, durmadan daha "iyiyi" aramak gibi bir nitelik kazandı. Olduğu yerde kalabilmek bile, sonlu olanın, entropinin, istilasına karşı sürekli mücadeleyi gerektiriyordu. O güne kadar insanların gerçekleştirdikleri en etkin makro-güvencenin bedeli, belki de bu yüzden, bitmek bilmeyen bir mikro-tedirginlikle birarada ortaya çıkacaktı. Başka bir deyişle Batılı insan, yaşam koşullarını iyileştirdikçe, standartlarını yükselttikçe, hastalıkları ve salgınları kontrol altına aldıkça, ekonomik verimliliğini kat kat artırdıkça ve "değiştirip yönlendirebileceği kuvvetlere ve bunların optimum olarak dağılabilecekleri bir uzaya sahip olduğunu" anladıkça, bir taraftan da "ölümün her tarafta kol gezdiğini" daha iyi anlar oldu. Kıt kaynakların arasına "insan ömrü" de katılmıştı çünkü. Şöyle de söylenebilir: bir "Yeryüzü Cenneti" kurma mücadelesinin yaygın başarısı, cennetin hiçbir yerde bulunmadığının ortaya çıkması ile birarada yürümek zorundaydı. Bir taraftan "biyo-güç" adı verilen düzenlemeler, diğer taraftan ekonomi politik ve kıt-kaynakların fizik bilimi termodinamiğin ortaya çıkışları birbirlerini bu anlamda tamamlayan oluşumlardı. Ekonomik üretim nasıl "entropi azaltma eylemi" biçiminde formüle edilebiliyorsa, evrim teorisindeki zamansal asimetri yani türlerin evrimi de entropiye bağlı olan zamansal asimetri ile ilişkilendirilebilir: evrim, entropi artışının *tersidir*. Daha kesin olarak ifade edersek, bireysel düzeyde entropi artışının boyunduruğu altında olan canlılar, tür olarak yani bütün düzeyinde, entropi artışını yenmenin bir yolunu bulmuşlardır. Entropinin istatistiksel salınımları sırasında tesadüfen azaldığı, yani canlının yararına durumların ortaya çıktığı anların tür düzeyinde "dondurulması" veya "ezberlenmesi" ve bunların biriktirilmesi, türün zamanda (entropinin zamanında) geriye doğru hareketini sağlar. "Sonluluk" hakkındaki bu parantezi kapayarak bıraktığımız yerden tarihsel maddecilik konusuna geri dönelim şimdi.

Ekonomik süreçlerin insanın biyolojik ve fiziksel konumuna emek kategorisi üzerinden bağlanmalarına paralel olarak tarihsel maddecilikte, bilindiği gibi, insanın en "yüce" yaratımları, en soyut düşünce ve teorileri, estetik anlayışı ve ahlak sistemleri kaçınılmaz olarak somut bireylerin içinde bulundukları maddi koşullarla ilişkiye girerler. Düşünen bir varlık olarak insan bu yeteneğe sahip olmayan sistemler içinden nasıl evrilerek oluşmuş ise, düşüncesinin yapısı ve gelişimi de her zaman diğer düzeylerle ilişki içindedir. Örneğin yemek, su veya hava bulamayan bir insan ahlaki ilkeleri ne kadar yüce olursa olsun yok olmaya mahkûmdur. Daha önemlisi, bilincin tek ve mutlak kökeni hiçbir zaman bireyin kendi deneyimleri ve aklı değil, kendini doğduğundan itibaren içinde bulduğu kavramsal çerçeve ve düşünce dünyasıdır. İnsanı ortaya çıkaran onun toplumsal hayatı ise, düşüncesinin varlığı ve biçimini de bu

toplu varoluş belirlemektedir. İşte bu anlamda tarihsel maddecilik der ki "düşünceyi madde belirler". Burada dikkati çeken nokta "Düşünce" ve "Akıl" gibi kategorilerin "Doğa Yasalarının" statü kaybına benzer bir dönüşüm geçirmeleridir. Bunlar artık bireyin verili olarak bulduğu, kendi bilinci dahilinde bütününü kapsamayı hayal edemeyeceği ve kendisine *dışsal* olan koşullara tamamen bağımlı durumdadırlar. Bu anlamda bireysel bilincin yer aldığı düzlem ile toplumsal koşullar arasında bir kopukluk ortaya çıkmıştır. Descartes'in felsefesinde bireyin bilinci, bilinç denen şeyin tamamı olabiliyor ve Aklın dünyası bireyin bilincinde doğrudan bir yansımasını buluyordu. Oysa bir tür "Doğa Yasası" gibi, maddesel olan herşeyin üzerinde yer alan bu bilincin somut varoluş koşulları Marx'ın toplumsal ve tarihsel teorisiyle formüle edilmeye, yani somut bireyin bilinci ile Akıl arasındaki karşılıklı ilişki anlaşılmaya başladığında, bireysel bilinç ve Akıl birbirlerine,dışsal hale geldiler. Bu duruma paralel olarak Aklın varoluş koşullarını belirleyen toplumsal ve tarihsel alanlar da bireysel bilinçle olan anlamlı ve doğrudan bağı yitirdiler: toplum "madde" haline geldi. Antik dünya ve ortaçağda her şeyi anlamlandıran, canlı ve cansız her cisme atfedilen, Horkheimer'in deyimiyle "insan ve amaçları da içinde olmak üzere bütün varlıkları kapsayan..., yalnız bireyin zihninde değil, nesnel dünyada da, yani insanlararası ve sınıflararası ilişkilerde, toplumsal kurumlarda, doğada ve doğanın görünüşlerinde"[15] var olan akıl, modern çağda "öznel akıl" haline gelerek Kartezyen bireyin zihnine hapsoldu. Bu bireysel zihnin dışında kalan herşey aklın terimleri ve değerlerine yabancı olan "madde" haline geldi; dünyanın "ruhu" yok oldu. Ancak 19. yy.a kadar, toplumsal sözleşme teorisi insan zihni ve toplumsal düzen arasında, Doğal Tarih de insan ve canlıların düzeni arasında anlamlı ve doğrudan bir ilişki kurmayı sürdürdü. 19. yy.da ise Darwin canlıların dünyasından, Marx da toplum alanından bireyin bilinciyle olan doğrudan ilişkileri sildiler: biyolojik ve toplumsal alanların da "ruhları" yok oldu. Toplum bir sözleşme konusu değil, kendi yasaları ve davranış biçimleri olan bir doğal nesne haline geldi. "İnsanlar kendileri için şu ya da bu biçim seçmekte özgür müdürler? Asla" demiştir Marx.[16] Bireysel ve bütünsel olan arasındaki işlevsel ilişkinin belirlenmesi bu iki düzeyin doğrudan örtüşmelerini engelleyerek onları birbirinden kopardı. Bu anlamda bütünsel zorunlulukların bireysel koşullardan tamamen türetilmesi veya bu zorunlulukların bireylerin tamamen dışından Doğa Yasaları gibi belirmeleri olanaksızlaştı. İki düzey artık ne örtüşebilir ne de aralarında anlamlı bir ilişki olabilirdi. Marx'ın düşüncesinin temel noktalarından biri kapitalist sistemde bireysel eylemlerin büyük ölçüde birbirlerinden bağımsız ve karşılıklı koordine edilmeden gerçekleştirilmesiydi. Bunun sonucu olarak her birey tek başına amaçlı, iradi ve akılcı eylemler gerçekleştirse de sonuçtaki bütün, bireylerin istemlerinden bağımsızdı. Bütün olarak sistem mikro düzeydeki akılcılığa karşın akıllı ya da akılcı değildi:

"sayısız bireysel irade ve eylemlerin çatışmaları tarihsel alanda, bilinçsiz doğa alanında hüküm sürmekte olana tıpatıp benzer bir durum yaratır."[17] Bu durum kapitalist sistemin o güne kadar varolmuş en az saydam ve "yabancılaştırıcı" bir yapıya sahip oluşunun da kökeninde yatıyordu. Darwin öncesi teleolojik evrim teorilerini Darwin'den ayıran nokta da tam burada, yani bütün ve birey arasına giren kopmada yatar. Teleolojik evrimle kastedilen şudur: türün evrimi bireylerin bilinçli olarak istedikleri yönü izler; eylemleri sırasında kazandıkları yararlı özelliklerin kalıtımıyla tür de zamanla bu özellikleri kazanır. Darwin'de ise, kendi sözleriyle ifade edersek, "onlara sahip olanların yaşamında ve üremesinde avantaj sağlayan farklılıklar... bu bireylerin yaşama ve üreme gereksinimlerinin sonucu olarak ortaya çıkmazlar... Belli bir farklılığın bir bireyin yaşama ve üremesini iyileştireceği gerçeği bu farklılığın söz konusu bireyde ortaya çıkma olasılığını artırmaz."[18] Monod, Darwinci evrim teorisi hakkında "bu teorinin ilginç yönlerinden biri de herkesin onu anladığını sanmasıdır" der. Belki de bu nokta için söylenmiştir bu söz. Tekrar ifade edecek olursak, evrim vardır ama evrilmeyi isteyen kimse yoktur ortada.

Marx "kapital bir toplumsal ilişkidir" derken bireysel ve bütünsel olan arasındaki ilişkiyi ekonomi alanı içinde formüle ediyordu. Bu yönden kapital, "At" türü nasıl "bu at" ve "şu at" arasındaki ilişki sonucu ortaya çıkıyorsa, "bu kapitalist", "şu kapitalist" ve toplumu oluşturan diğer öğeler arasındaki ilişkilerden oluşan bir bütündü. Bu bütünün en önemli yanlarından biri ise daha önce istatistiksel termodinamikte gördüğümüze benzer bir süreç, *emeğin homojenleşmesi* süreciydi. Toplumun tekil emek süreci üzerindeki etkisi homojenleştirici bir etkiydi:

> Metalar dünyasının değerlerinde kendini gösteren toplumun toplam emek gücü, birçok bireysel emek gücü biriminden oluşsa da, burada homojen bir insan emek gücü kütlesi olarak geçerlilik kazanır. Bu birimlerin her biri toplumsal olarak ortalama bir emek gücü birimi olduğu ve bu biçim altında etkisini gösterdiği, yani bir meta üretmek için sadece ortalama olan veya toplumsal olarak gerekli olan bir emek-zamana gereksinim duyduğu ölçüde, herhangi bir diğer birimin aynısıdır. Toplumsal olarak gerekli emek-zaman, bir toplumun *normal* koşulları altında yani ortalama beceri ve... emek yoğunluğu içeren üretim koşulları altında kullanım değeri üretmek için gereken emek zamandır.[19]

Quetelet'i düşünmemek olanaksız; özellikle de toplumsal ortalamanın "normal" koşullara tekabül ettiğini gördüğümüzde. Marx'ın teorisinde açık ve matematiksel bir istatistiksel uygulama ile karşılaşılmaz. Ancak içerdiği bütün ve ortalama anlayışları tamamen istatistiksel kavramlara ait sonuçlar ortaya çıkarırlar. Bu yüzden, Darwin'in teorisi gibi, "örtük" istatistiksel bir teoridir denilebilir belki. Marx soyut ve homojen emeği bir başka yerde şöyle tanımlar:

> Değerde nesnelleşen emek, ortalama bir toplumsal nitelik taşır... Diğer yandan

herhangi bir ortalama büyüklük hepsi aynı cinsten olup miktar olarak birbirinden farklı büyüklüklerin ortalamasıdır. Bütün işlerde, her işçi ortalama işçiden farklıdır. Bu bireysel farklılıklar veya matematikte dendiği gibi "hatalar" birbirlerini telafi eder ve belli bir minimum sayıda işçinin birarada bulunduğu her durumda birbirlerini götürürler.[20]

Bu tanımı verdikten sonra Marx, Quetelet'e atıfta bulunur ve homojen emek kavramı ile onun "ortalama insanı" arasında paralellik kurar. Yukarda kullandığı "hata" terimi Gauss'un istatistiksel hata eğrisinden alınmıştır.

Bu arada Marx'ın Kapital'in birinci cildinin İngilizce baskısını Darwin'e ithaf etmek istediğini biliyoruz. (Bu önerisini Darwin kibarca reddetmiştir.) Darwin'in teorisine duyduğu ilgi kendi teorisiyle Darwinci evrim teorisi arasında bulduğu paralellikten, bu teorilerin birey ve bütün arasında kurdukları daha önce sözü edilen özel ilişki biçiminden kaynaklanır. Bu ilişkinin çerçevesi içinde ekonomik alandaki "zorunluluk" ve ekonomiyi oluşturan bireysel olay ve öğelerin "rasgelelikleri" arasında şu istatistiksel bağlantı kurulmaktadır:

"Kapitalist üretimde genel yasa, ancak çok karmaşık ve yaklaşık biçimde egemen bir eğilim ve sürekli dalgalanmaların hiçbir zaman kesinlikle belirlenemeyen ortalaması olarak işler."[21] Başka bir deyişle Darwin'de olduğu gibi kendini rastlantısal olaylar yoluyla açığa vuran zorunluluklar söz konusudur. Örneğin fiyatların oluşması: "fiyatlardaki sürekli dalgalanmalar, yükselip alçalmalar, birbirlerini telafi ederek etkisizleştirir ve kendilerini onların içsel düzenleyicisi olan bir ortalama fiyata indirgerler."[22] Marx başka bir yerde tekrar fiyatların oluşumundan söz ederken, uzun vadeli bir inceleme sonucunda "bunların karşılıklı olarak birbirlerini dengelemelerindeki düzen karşısında insan şaşkınlığa düşer" diyerek ekler: "Quetelet'in toplumsal görüngüler konusunda işaret ettiği düzenleyici ortalamalarla ilgili aynı egemenlik burada da görülecektir."[23]

Marx'ın teorisiyle ilgili olarak ele alacağımız iki konu var şimdi. Her ikisi de soyutlama ile ilgili. Birincisi "Marx'ın toplumsal ve tarihsel teorisinde soyutlamanın statüsü nedir?" biçiminde ifade edilebilir. Bu sorunun benzerini daha önce istatistiksel termodinamik bağlamında ele almıştık. İkinci konu ise soyutlama ile toplumun zaman boyutu, yani tarih ve gelişme boyutu arasındaki ilişkilerden oluşuyor.

Birinci konuya girerken, Marx'ın soyut emeğinin soyutluğu hakkında, daha önce istatistiksel termodinamik için sorduğumuz eski sorumuzu yineleyelim: "Kim yapıyor bu soyutlamayı?" veya: "Soyut emek neden soyut? Soyut emek nerede?"

Bu soruların yanıtlarından biri soyutlamayı "Marx yapıyor" biçiminde olanıdır. Bu durumda TDK sözlüğünün deyimiyle Marx "gerçekte ayrılmayanı

düşüncede ayırıyor" yani bazı şeyleri açıklamak için hayali bir takım modeller kullanıyor demektir. Marx'ın kendi düşüncesi bu yönde değil. Ona göre bu soyutlama toplumsal hareketin gerçek bir etkisi olarak ortaya çıkıyor ve bu hareket içinde açıkça gözlemlenebiliyor. Başka bir deyişle toplum soyut emek "varmışçasına" davranıyor. "Farklı emek türlerinin basit emeğe indirgenmelerindeki çeşitli oranlar üreticilerin farkına varmadığı bir toplumsal süreç içinde gerçekleşmektedirler... deneyimler bu indirgemenin sürekli olarak yapıldığını gösteriyor."[24] Gazların moleküller üzerinde yaptığı soyutlama gibi. Lukacs Marx'ın soyutlamayı ele alış biçiminden şöyle söz ediyor: "Bu soyutlama süreci gerçek toplumsal dünyada meydana gelen gerçek bir süreçtir... emeğin ortalama niteliği kendiliğinden ve nesnel olarak, gelişiminin çok erken bir döneminde ortaya çıkar."[25] Lukacs "gerçek soyutlama" fikrinden yola çıkarak emeğin ontolojik biçiminin bilinçten tamamen bağımsız ve mutlak bir nesnellik içinde var olduğu sonucuna varıyor ve emeğin soyut karakterinin gelişiminin belirlenmesi "herhangi bir değer yargısı içermez" diyor. Gazın moleküller üzerinde yaptığı gerçek soyutlamayı ele alırken, Lukacs'ın çıkardığı bu sonuca benzer sonuçların tartışmasız doğru kabul edilemeyeceklerinden söz etmiştik: çünkü soyutlama gerçekte ve nesnel olarak yapılmakla beraber, bu gerçeğin ve nesnelliğin belli bir teorinin gerçeği ve nesnelliği olduğu fikrinden kaçınmak olanaksızdır.

Şimdi de gelişme ve ilerlemenin ortaya çıkışında soyutlamanın oynadığı role değinelim. Bireylerin üzerinde yer alan ekonomik ve toplumsal alan, Darwin'in türlerinde olduğu gibi, bir gelişme alanıdır. Ancak herhangi bir noktadan diğerine herhangi bir gelişmenin söz konusu olabilmesi için öncelikle bu noktaların belli bir açıdan karşılaştırılabilir hale gelmeleri, belli bir ortak tabana oturmaları gerekir. İstatistiksel termodinamikte bu ortak taban, hatırlayabileceğimiz gibi, bütün makro-durumların, homojenleşmiş mikro-durumlar açısından ifade edilmeleriyle oluşturuluyor ve makro-durumlar arasındaki zamansal asimetri bu şekilde bir açıklamaya kavuşuyordu. Ekonomi politikte ise bu ortak taban tarihteki tüm toplumsal sistemlerin varoluşlarının temel bir noktası olarak emeğin keşfedilmesiyle oluşmaktadır. Artık tarihin tüm heterojen oluşumları belli bir zaman çizgisi üzerinde sıralanabilirler. Emek açısından gelişim, emeğin insanlık tarihi içinde gitgide verimlileşmesi yani daha az soyut emekle daha çok kullanım değeri yaratılması biçiminde ortaya çıkar. Marx'ın soyut emeği gelişmenin tanımında o kadar önemlidir ki, Lukacs, değer teorisi olmazsa tarihte gelişmeyi tanımlayacak hiçbir şey kalmaz, demiştir. "Emek" soyutlaması ile "Enerji" soyutlaması arasındaki paralelliğe ve ortaya çıkışlarındaki paralelliğe daha önce değinmiştik. Enerji soyutlaşınca bir "enerji kullanımı tarihi" yazılması da mümkün olur. En eski zamanlardan beri şimdi "enerji kullanımı" adını ver-

diğimiz öğeyi içeren eylemler var oldu; hayvanla tarla sürme, at sırtında seyahat, esirlere çeşitli işler yaptırma, yelkenle deniz seyahati, odunla ısınma ve aydınlanma, su ve yel değirmenleri, sonraları kömür, derken petrol ve nihayet nükleer enerji... 19. yy.da formüle edilen Enerji kavramı sayesinde bütün bu değişik oluşumların içinde yer alan, bir biçimden diğerine dönüşerek varlığını sürdürebilen soyut bir nesne keşfedilmiştir. Bu tam da enerjinin endüstride böylesine elastik bir biçimde kullanılmaya başladığı dönemde meydana gelmiştir. Böylece, "insanlar en eski çağlardan beri 'rüzgar enerjisini' kullanıyorlardı" vs. gibi önermeler mümkün olur. Tıpkı Marx'ın "Emek... tüm toplumsal biçimlerden bağımsız olarak insan varoluşunun temel koşulu... ezeli ve ebedi bir doğal gerekliliğidir" ifadesindeki gibi.[26] Enerji açısından insanlık tarihi, kullanılan enerjinin gitgide "yoğunlaşması" yani birim kütle yakıttan açığa çıkan enerjinin gitgide artışı olarak belirir. Bu tarihsel gelişimin zirvesinde nükleer enerji bulunmaktadır.

Diğer taraftan gelişimin Darwin ve Marx'ta ortaya çıkan başka bir özelliği, "başıboş" ve anlamsız bir değişimler dizisine dönüşme eğiliminde oluşudur. Evrim teorisinin ilk andan itibaren dini çevrelerle girdiği çatışmalar malum. Gerçi Darwin yer yer "türlerin mükemmelleşmesi" terimini kullanır, Marx'ın teorisi de toplumsal gelişimi ilkel toplumlardan en adil ve mükemmel ortaklaşmacı topluma uzanan teleolojik bir çizgiye oturtma eğilimine kapıyı açık tutar. Ancak evrim teorisi ve Marxist ekonomi politik, canlıların ve toplumun gelişimindeki "ruhu" en azından kendilerinden önceki teorilere kıyasla yok etmişlerdir. Darwin "nature knows no 'good of the species'" der. Darwin öncesi evrim teorileri evrimi her zaman baştan verili bir fikir veya planın kendini açığa vuruşu olarak görmüşlerdi. Darwin'in ellerinde ise, en yüce yaratık olan insan bile sonu başından belli olmayan başıboş bir değişimler zincirinin ürünü haline geldi. Marx da tarihi benzer bir asefaliye uğrattı: "İnsanları *kendi* amaçlarını gerçeklemek için kullanan —sanki kendisi bir insanmış gibi— bir 'tarih' yoktur. Tarih kendilerine göre bazı amaçların peşinden koşan insanların eylemlerinden başka birşey değildir."[27]

Darwin ve Marx'ın kendi alanları dahilinde yaptıkları bu belirlemeler "kralın tahttan indirilmesi" anlamına geliyor. Bütünü oluşturan öğe, Tanrısal yetkilerle toplumun üzerinde yer alan bir Kral'a karşı uyruklarının duyduğu bağlılık yani aralarındaki bu doğrudan ilişki değil, yurttaşların birarada oluşturdukları anonim ve demokratik topluluk olacaktı artık.

NOTLAR:

1. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1. (Penguin, 1981), s. 25, 141-144.
2. Michel Foucault, "Truth and Power", der. C.Gordon, *Power-knowledge* (Sussex, 1980), s. 119.

3. Michel Foucault, "The Subject and Power", der. P.Rabinow ve H.Dreyfus, *Beyond Structuralism and Hermeneutics: Michel Foucault* (New York, 1983), s. 213-214.
4. Ian Hacking, "How Should We Do The History of Statistics?", *Ideology and Consciousness*, Spring 1981, s. 18.
5. Hacking, *a.g.y.*, s. 15.
6. Robert L.Heilbroner, *The Worldly Philosophers* (New York, 1972), s. 20.
7. John S.Mill, *Essential Works of J.S.Mill*, der. M.Lerner (New York, 1961), s. 321.
8. S.N.D.North, "75 Years of Progress in Statistics", der. John Karen, *The History of Statistics* (New York, 1970), s. 47.
9. Aktaran Charles Darwin, *The Origin of Species* (Penguin, 1968), s. 399.
10. Michael Ghiselin, *Triumph of the Darwinian Method* (Berkeley, 1969), s. 53, 90.
11. Aktaran June Beatty, "Chance and Natural Selection", *Philosophy of Science*, June 1984, vol. 51, s. 186.
12. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Seçme Yapıtlar*, 1. Cilt, (Ankara, 1976), s. 33.
13. Michel Foucault, *The Order of Things* (New York, 1970), s. 224-225, 257.
14. Karl Marx, *Capital*, vol. 1 (Pelican, 1982), s. 308.
15. Max Horkheimer, *Akıl Tutulması* (İstanbul, 1986), s. 62.
16. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Felsefe İncelemeleri* (Ankara, 1979), s. 176.
17. *a.g.y.*, s. 51.
18. Darwin'den aktaran Beatty, *a.g.y.*
19. Marx, *Capital*, vol. 1, s. 129.
20. *a.g.y.*, s. 440.
21. Marx, *Kapital*, 3. Cilt (Ankara, 1978), s. 172.
22. Marx, *Capital*, vol. 1, s. 269.
23. Marx, *Kapital*, 3. Cilt, s. 899.
24. Marx, *Capital*, vol. 1, s. 135.
25. Georg Lukacs, *Marx's Basic Ontological Principles* (London, 1983), s. 40, 46.
26. Marx, *Capital*, vol. 1, s. 133.
27. Aktaran Maurice Merleau-Ponty, *Humanism and Terror* (Boston, 1969), s. 17.

MANTIK VE DİYALEKTİK

Aydın Çubukçu

"İnsanın bütün tarihsel eylemi, eninde sonunda bir bağıntıyı koparmak ve bir yenisini yaratmak olarak yalınlaştırılabilir; ama kendi eylemiyle gittikçe daha bağıntılı ve bütünsel kıldığı bu dünya, ona önceden ve dışarıdan bu haliyle verilmiş gibi görünür. Yabancılaşmanın en yüksek biçimi, metafizik, buradan doğar.

Bu yüzden Mantık ve Diyalektik, 'tepe üstü' duran 'soyut evrensel düşünce'deki ya da insan ve tarih dışı 'maddi dünya'daki diyalektiği değil, tarih ve toplum içindeki insanın ilişkilerinde 'ayakları üzerine dikilmiş' bir diyalektiği anlamaya çalışıyor"

Yurt Kitap-Yayın, Necatibey Cad. 25/9 Sıhhiye / Ankara

BİLİMLERİN GELİŞMESİNDE MATEMATİK VE DENEYSEL GELENEKLER

Thomas Kuhn

Bilimsel gelişmenin tarihi üzerine çalışma yapan herkes sık sık, bir şekli "bilimler tek midir çok mu?" olabilecek bir soru ile karşılaşırlar. Normal olarak bu soruyu kışkırtan, tarihsel anlatının nasıl kurulması gerektiğine dair somut sorunlardır; bu sorunlar, bilim tarihçisinden bir dizi konferansta ya da kapsamlı bir kitapta alanı taraması istendiğinde özellikle kritik bir hal alır. Bilimleri, sözgelimi matematikten başlayıp oradan astronomiye, oradan da fiziğe, kimyaya, anatomiye, fizyolojiye, botaniğe vs. ilerleyerek, tek tek mi ele almalı? Yoksa konusunun, çeşitli münferit alanların bir bileşkesi olduğunu reddedip, bütünselliği içersinde insanın doğa hakkındaki bilgisi olduğu şeklinde mi yorumlamalı? Bu takdirde tarihçi, mümkün olduğu ölçüde bütün bilimsel konuları birarada ele almak, herhangi bir tarihsel kesitte insanların doğa hakkında ne bildiklerini incelemek ve yöntem, felsefî iklimve genel olarak toplumda meydana gelen değişikliklerin, tek bir gövde olarak tasarlanan bilimsel bilgiyi nasıl etkilediğini izlemek zorundadır.

Daha ayrıntılı ve hassas bir şekilde betimlendiklerinde her iki yaklaşımın da, köklü gelenekleri olan ve genellikle birbirleriyle iletişim kurmayan tarihçilik tarzları olduğu görülebilir.[1] Bilimi, farklı bilimlerin gevşek bir örgüsü olarak yorumlayan birinci tarzı uygulayanlar, incelenmekte olan uzmanlık alanının hem deneysel hem teorik teknik içeriğinin, söz konusu alanın geçmişte almış olduğu biçimlerin çok dikkatli bir biçimde incelenmesinde ısrar ederler. Bu önemli bir erdemdir, çünkü bilimler teknik faaliyetlerdir ve bilimlerin bu içeriğini gözardı eden bir tarihçilik, bilimden tamamen farklı bir girişimin, hatta kimi zaman tamamen tarihçi tarafından vehmedilmiş bir girişimin tarihini yazma tehlikesi ile karşı karşıya kalacaktır. Diğer yandan, belli bir tek-

Bu deneme, 1972'de American Association for the Advancement of Science ile History of Science Society'nin ortak bir oturumlarında, George Sarton'un anısına verilen konuşmanın geliştirilmiş bir biçimidir. Konuşmanın bir taslağı bir ay önce Cornell Üniversitesi'nde okunmuştu. Aradan geçen üç yıl içersinde sayamayacağım kadar çok meslekdaşın yorumlarından yararlandım; özel bazı borçlar dipnotlarda belirtilecek. Burada ilgi alanları benimkiyle örtüşen iki tarihçinin, Theodor Rabb ve Quentin Skinner'ın teşvik ve aydınlatma çabalarını kaydetmek istiyorum. Sonunda ortaya çıkan versiyon *Annales*'de (XXX., 1975) yayınlandı. İngilizce versiyonda çoğunluğu önemsiz bir iki değişiklik yaptım. [Yazı, *Journal of Interdisciplinary History*'nin 7. sayısından (Yaz, 1976) çevrildi.]

nik uzmanlığın tarihini yazmayı hedefleyen tarihçiler, genellikle konularının sınırlanmasında bu alandaki son ders kitaplarının buyurduğu tanımlamaları temel almışlardır. Örneğin seçtikleri konu elektrikse, elektrik etkisini tanımlama tarzları da modern fiziğin verdiği tanıma çok benzer. Bu tanımı ellerine alıp, ilk, orta ve yakın çağ kaynaklarındaki uygun göndermeleri bulduktan sonra, doğa hakkında yavaş yavaş birikmekte olan bir bilgiye dair çarpıcı bir kayıtla karşımıza çıkabilirler. Ama söz konusu kayıt, normal olarak felsefe, edebiyat, tarih, kutsal metin ya da mitoloji diye tasnif edilegelmiş yapıtlardan derlenmiştir. Bu tarz anlatılar, tipik olarak, kendilerinin "elektriksel" diye gruplamış oldukları olguların çoğunun —örneğin, yıldırım, kehribar etkisi[2] ve elektrikli yılan balığı— söz konusu yapıtların kendi dönemlerinde birbirleriyle ilişkili farzedilmediklerini görmezlikten gelir. İnsan bu tür anlatıları, "elektriksel olan"ın 17. yüzyıldan önce bir konu teşkil etmediğini kaydetmeden ve dolayısıyla o yüzyılda bu alanın doğmasına yol açan şeyin ne olduğuna dair en ufak bir ipucu dahi elde edemeden okuyabilir. Eğer tarihçi, ilgilenmekte olduğu dönemde varolan girişimlerle ilgilenmek durumundaysa, tek tek bilimlerin gelişmesine ilişkin geleneksel anlatılar, çok sık olarak köklü bir biçimde tarihçilikten uzaktır.

Bilimin tamamını tek bir girişim olarak değerlendiren öteki tarihçilik geleneğine böyle bir eleştiri yöneltilemez. Tarihçi ilgisini belli bir yüzyıl ya da ulusla sınırladığında bile, varolduğu farzedilen girişimin, tarihsel çözümleme ile aydınlatılamayacak kadar kapsamlı, teknik ayrıntılara bağımlı ve toplu olarak ele alındığında belirsiz olduğunu farkeder. Bu yüzden, bilimi bitmiş gibi değerlendiren tarihçiler, Newton'un *Principia*'sı ya da Darwin'in *Türlerin Kökeni* gibi klasiklere saygılarını sunduktan sonra, bilimin evrilmekte olan içeriği üzerinde durmaktansa, bu gelişmenin içinde yeraldığı entelektüel, ideolojik ve kurumsal bağlamın değişmesini incelerler. Bu yüzden modern ders kitaplarının teknik içeriği onları ilgilendirmez. Bu tarz tarihçilerin özellikle son onyıllarda çıkardıkları yapıtlar sonuna kadar tarihsel ve kimi zaman da son derecede aydınlatıcı; bilimsel kurumların, değerlerin, yöntemlerin ve dünya görüşlerinin gelişmesi, kuşkusuz, kendi içinde çok değerli tarihsel araştırma konuları... Ama bilimle uğraşanların kendilerinin, bilimin gelişmesinden ne anladıkları ile aynı şey olmadığını tecrübe gösteriyor. Metabilimsel çevre ile belli bilimsel teorik deneyler arasındaki ilişki meselesinin dolaylı, tartışmalı ve bulanık olduğu anlaşılıyor.

Bilimin tek olduğunu kabul eden görüşün, bu ilişkinin kavranmasına katkıda bulunmasının önünde ilkeler düzeyinde bazı engeller var. Çünkü bu görüş bu ilişkiyi kavramak için incelememiz gereken fenomenleri, ön kabulleri gereği gözardı ediyor. Belli bir alanın belli bir dönemdeki gelişmesine katkıda bulunmuş olan felsefi ve toplumsal angajmanlar, başka bir dönemde aynı disiplinin

gelişmesinin önünde bir engel oluşturabilir; dönemi sınırlandıracak olursak bir bilimin gelişmesini, ilerlemesini teşvik eden faktörler bir başkası için çok zararlı olmuş olabilir.[3] Dolayısıyla bilimsel gelişmenin fiilen nasıl gerçekleşmiş olduğunu araştırmak isteyen tarihçiler, bu koşullarda, bu iki gelenekseI seçeneğin ortasında güç bir denge tutturmak durumundadırlar. Yani bir yandan, bilimin tek olduğunu kabul edemezler, çünkü tek olmadığı açık, ama diğer yandan da konuların çağdaş bilimsel metinler ve çağdaş üniversite bölümlerinin örgütlenme tarzları tarafından tasnif ediliş şeklini de kendileri için veri kabul edemezler.

Ders kitapları ve kurumsal örgütler, tarihçinin keşfetmek zorunda olduğu doğal ayrımlar bakımından iyi birer yol göstericidirler ama incelenmekte olan döneme ait oldukları sürece... Başka malzemelerle birlikte, belli bir zamanda sürdürülmekte olan bilimsel faaliyet alanlarının, hiç değilse başlangıç için iyi bir dökümünü verebilirler. Ancak bu tür bir dökümün hazırlanması işin daha başıdır, çünkü tarihçi sayılan faaliyetler arasındaki ilişkiler, örneğin alanlar arasındaki etkileşimin derecesi ve bir alandan diğerine geçişin ne kadar kolay olduğu hakkında da bir şeyler bilmek zorundadır. Bu tür incelemeler sonucunda, yavaş yavaş seçilen dönemdeki bilimsel girişimin karmaşık yapısının bir haritası ortaya çıkmaya başlayabilir ve bilimlerin gelişmesinde, entelektüel olsun, toplumsal olsun meta-bilimsel faktörlerin karmaşık etkisini araştırabilmek için böylesi bir haritanın varlığı vazgeçilmez bir koşuldur. Ama yapısal bir harita kendi başına yeterli değildir. İncelenecek etkiler alandan alana değiştiği ölçüde, söz konusu etkileri incelemek isteyen tarihçinin, ilgilendiği alan ya da alanlarda, hiç değilse temsilî bazı konuların, fazlasıyla uzmanlık gerektiren teknik konuları üzerinde de çalışması gerekecektir. Bilim tarihinde olsun, bilim sosyolojisinde olsun, ilgili bilimin içeriğine dikkat edilmeksizin araştırılabilecek konuların sayısı son derecede sınırlıdır.

Belirttiğim tarzdaki tarihsel araştırmalar daha yeni başladı. Bu araştırmaların verimli olmasının, benim ya da başka birinin yapacağı yeni çalışmalardan çok, demin andığım birbirleriyle iletişim kuramayan iki geleneğin görünürde birbirleriyle bağdaşmaz olan ürünleri arasında tekrar tekrar yeni sentezler kurulmasına bağlı olacağına inanıyorum.[4] Bu sentezlerin bütün sonuçlarının kısmî ve geçici olması, mevcut bilgiler temelinde söylenebilecek olanların sınırlarını zorlaması ve hatta kimi zaman aşması kaçınılmazdır. Yine de böyle bir sonuçlar kümesinin şematik bir sunumu, hem "bilimler arasındaki doğal ayrımların değişmesi" demekle ne kastettiğimi örnekleyebilir, hem de bunların incelenmesinden kazanılabilecek şeyler hakkında bir fikir verebilir. Aşağıda savunacaklarımın geliştirilmesinin sonuçlarından biri, modern bilimlerin kökeni hakkındaki çok geçikmiş tartışmanın terimlerinin, çok köklü bir şekilde yeniden formüle edilmesini sağlamak olabilir. Bir diğeri ise, 19.

yüzyılda ortaya çıktığında modern fizik disiplininin kurulmasına yol açan bir yeniliği teşhis etmek olabilir.

Klasik Fizikî Bilimler

Ana temamın ne olduğunu bir soru ile dile getirebilirim. Bugün fizikî bilimlerin kapsamı içersinde olan konulardan hangileri, daha kadim çağlarda uzman faaliyetlerin yöneldiği odaklardı? Liste son derecede kısa. Astronomi listenin en eski ve gelişkin bileşkesi; Hellenistik dönemde bu alandaki araştırmalar, o zamana kadar görülmemiş bir ölçüde ilerleyince, astronomiye bir çift yeni konu eklendi: Geometrik optik ve statik (hidrostatik de dahil olmak üzere). Bu üç konu —astronomi, statik ve optik— fizikî bilimlerin kadim çağlar boyunca, sıradan insanların ulaşamayacağı terminoloji ve tekniklere, ve yalnız uzmanlar için yazılmış bir literatüre sahip araştırma geleneklerinin konusu olan yegâne alanları oldular. Arşimed'in *Yüzen Cisimler*'iyle Ptolemi'nin *Almagest*'i bile ancak gelişmiş bir teknik bilgiye sahip olanlar tarafından okunabilir. Isı ve elektrik gibi, daha sonra fizikî bilimlerin kapsamına alınan konular ise, kadim çağlar boyunca felsefî spekülasyon ve tartışmalarda zaman zaman değinilen ilginç fenomenler olarak kaldılar. (Özellikle farklı elektriksel etkiler, bir kaç "ilginç fenomenler" sınıfı arasında paylaştırılmıştı.) Meslek sırrına vakıf olanların tekelinde olmak, kuşkusuz bilimsel ilerlemenin teminatı değildir, ama andığımız üç alanda, bu şekilde tecrit edilmelerini gerektirecek kadar batınî bilgi ve teknikler gerektiren ilerlemeler kaydedildi. Dahası, eğer somut ve görünürde kalıcı çözümlerin birikmesi bilimsel gelişmenin bir ölçütüyse, bu alanlar, daha sonra fizikî bilimler olacak şeyin, tartışma götürmez bir gelişme göstermiş yegâne kısımlarıydı.

Ancak o zamanlar bu üç alan yalnız başlarına değil, bugün artık normal olarak fizikî bilimlerin konusu sayılmayan iki farklı alanla —matematik ve armoni— birlikte incelenirdi. Bu ikisinden matematik, astronomiden bile daha eski ve gelişkindi. M. Ö. 5. yüzyıldan beri geometrinin egemenliğinde olan matematik, fizikî ve özellikle mekânsal büyüklüklerin bilimi olarak tanımlanırdı ve kendi çevresinde kümelenmiş diğer dört konunun karakteri üzerinde belirleyici bir etkisi vardı. Astronomi ve armoni, sırasıyla konum ve oranlarla ilgili olduklarından, kelimenin tam anlamıyla matematikseldiler. Statik ve optikse, kavram, diyagram ve teknik terminolojisini geometriden devralmıştı ve geometri gibi onlarda da araştırma ve sonuçların sergilenmesi tümdengelimsel bir yapı içersinde yürütülürdü. Bu koşullarda beklenebileceği gibi, Öklid, Arşimed ve Ptolemi gibi, alanlardan birine önemli bir katkısı olmuş araştırmacılar, neredeyse her zaman diğer alanlardan birinde de hatırı sayılır bir katkıda bulunmuştu. Dolayısıyla bu beşini, anatomi ve fizyoloji

gibi diğer kadim uzmanlıklardan ayırarak doğal bir küme haline getiren şey yalnızca gelişmişlik düzeyleri değildi. Tek bir grup tarafından incelenen ve ortak bir matematiksel mirasa sahip olan astronomi, armoni, matematik, optik ve statik, bu yüzden burada birlikte gruplandırılarak, klasik fizikî bilimler ya da kısaca klasik bilimler diye anılacaklar.[5] Bunları ayrı konular olarak saymak bile anakronistik olabilir. Aşağıda sunacağım delillerin de göstereceği gibi, önemli bazı bakımlardan hepsi birlikte tek bir alan, matematik, olarak tanımlanabilirler.

Klasik bilimlerin birliğinin bir ön koşulu daha vardı ve bu ön koşul bu yazının dengesinde önemli bir yer tutacak. Her ne kadar matematik de dahil olmak üzere beş alanın her biri a priori olmaktan çok ampiriktiyse de, kadim çağdaki gelişmişlik düzeyleri hassas gözlemlere çok az, deneye daha da az gerek duymalarına yol açıyordu. Gezegen ve yıldızların hareketleri, kaldıraçlar, aynalar ve gölgeler hakkında kolayca yapılabilir ve çoğunlukla nitel birkaç gözlem, doğada geometri bulmayı öğrenmiş birinin çoğunlukla son derecede güçlü olabilen teoriler geliştirebilmesi için yeterli ampirik temel sağlıyordu. Bir sonraki bölümde incelendiğinde, bu geniş genellemenin görünürdeki istisnalarının (kadim çağlardaki sistematik astronomik gözlemlerin yanı sıra, hem o dönemde hem Orta Çağlardaki ışığın kırılması ve prizmatik renkler üzerindeki gözlem ve deneyler) temel iddiayı daha da pekiştirdiği görülecek. Her ne kadar, önemli bazı bakımlardan matematik de dahil olmak üzere klasik bilimler ampiriktiyse de, gelişmelerinin gerektirdiği veriler, çok mütevazı bir ölçekte inceltilmiş ve sistematize edilmiş gündelik gözlemlerin sağlayabileceğinin sınırlarını aşmıyordu.[6] Bu alanlar kümesinin, diğer bir doğal grubun, yazının başlığındaki deneysel geleneğin ürünü olan grubun evrimine katkıda bulunmaksızın gelişebilmesinin başlıca nedenlerinden biri buydu.

İkinci kümeye geçmeden önce bir an için, birinci kümenin kadim çağlardaki doğuşundan sonra nasıl gelişmiş olduklarını gözden geçirin. 9. yüzyıldan itibaren İslamiyet'te, klasik bilimlerin beşi üzerinde de, çoğunlukla kadim çağlardakine denk bir teknik yeterlilik düzeyinde çalışıldı. Optikte hatırı sayılır ilerlemeler kaydedildi ve cebir tekniklerinin ve ilgileri başat olarak geometrik olan Helenistik geleneğe yabancı bazı kaygıların müdahalesiyle, matematiğin merkezî ilgi noktası belli bir ölçüde kaydı. Latin Batı'da ise, bu genel olarak matematiksel olan alanlar, onüçüncü yüzyıldan itibaren, başat olarak felsefî-teolojik olan bir geleneğe tâbi kılındı ve önemli yenilikler optik ve statik alanlarıyla sınırlı kaldı. Ama, bu alanlar Rönesans sırasında yeniden Avrupalı bilgilerin araştırmalarına konu olmaya başlamadan önce de, kadim ve İslam matematik ve astronomi geleneklerini oluşturan eserlerin önemli bir kısmı korundu ve kimi zaman sırf çalışmış olmak için bunlar üzerinde çalışıldı.[7] Rönesans sırasında yeniden kurulan matematiksel bilimler, Helenistik sele-

fine yakinen benziyordu. Ancak 16. yüzyılda bu alanlar üzerinde çalışılırken altıncı bir konu giderek onlarla birlikte anılmaya başlandı. Kısmen ondördüncü yüzyılın skolastik tahlillerinin sonucu olarak, yerel hareket, nitel değişme hakkındaki genel felsefî problemden ayrılarak, başlı başına bir konu halinde incelenmeye başlandı. Kadim ve oraçağ felsefî gelenekleri içersinde zaten çok gelişmiş olan hareket sorunu, gündelik gözlemlerin ürünüydü ve genel olarak matematiksel terimlerle formüle ediliyordu. Dolayısıyla, matematiksel bilimler kümesine çok rahat bir şekilde dahil edildi ve bu zamandan sonra hareket sorunun gelişmesi ile matematiksel bilimlerin gelişmesi birbirlerine sıkı sıkıya bağlı kaldı.

Bu şekilde genişleyen klasik bilimler Rönesans'tan sonra da sıkı örgülü bir küme oluşturmaya devam etti. Copernicus, astronomi konusundaki klasik eserini yargılamaya yeterli olduğunu düşündüğü izlerçevreyi "Matematik matematikçiler için yazılır" sözleriyle belirliyordu. Galileo, Kepler, Descartes ve Newton, matematikten rahatlıkla ve her alanda önemli sonuçlar doğuracak şekilde, astronomiye, armoniye, statiğe, optiğe ve hareketin incelenmesine geçebilen sayısız 17. yüzyıl isminden yalnızca birkaç tanesidir. Üstelik armoni kısmen hariç olmak üzere, büyük ölçüde matematiksel olan bu alanlar arasındaki yakın ilişkiler, giderek daha yoğun bir incelemenin konusu olan fizikî bilimlerin sınırları klasik bilimleri aştıktan sonra bile, 19. yüzyıla kadar sürdü. Bir Euler'in, bir Laplace ya da Gauss'un katkıda bulunduğu bilimsel alanlar, Kepler ve Newton'un aydınlattıkları alanlarla neredeyse özdeştir. Bu liste, Öklid, Arşimed ve Ptolemi'yi de büyük ölçüde içerebilir. Dahası, bu teknikler 1650'lerden başlayarak, daha sonra klasik kümeye sıkı sıkıya bağlanacak olan başka bir dizi konunun incelenmesinde yoğun olarak kullanılmaya başlandığı halde, bir iki önemli istisna dışında, tıpkı kadim selefleri gibi 17. ve 18. yüzyıllarda klasik bilimler üzerinde çalışanların deney ve hassas gözlemlerle çok az işi oluyordu.

Klasik bilimler hakkında son bir söz bizi yeni deneysel yöntemleri teşvik eden hareketi gözden geçirmeye hazırlayabilir. Armoni dışındaki [8] bütün alanlar, 16 ve 17. yüzyıllarda radikal bir yeniden inşaya tâbi tutuldu ve böylesi bir dönüşüm fizikî bilimlerin başka hiçbir alanında gerçekleşmedi.[9] Matematik geometriden, "'coss' sanatı",[10] cebir ve analitik geometri olmaya dönüştü; astronomi yeni merkezîleşmiş güneşin çevresinde dairesel olmayan yörüngeler keşfetti; hareketin incelenmesi tamamen nicel olan yasalarla dönüştürüldü; ve optik de, ışığın kırılması probleminin ilk kabul edilir çözümüne ve yeni bir görme teorisine kavuştu ve renkler teorisi de köklü bir şekilde değişti. Makineler teorisi olarak kavranan statik görünüşte bir istisna oluşturuyor. Ama sıvılar teorisi, hidrostatik olarak sınırları pnömatiği, "hava denizi"ni de kapsayacak şekilde genişletildi, dolayısıyla o da yeniden inşa edilen alanlar

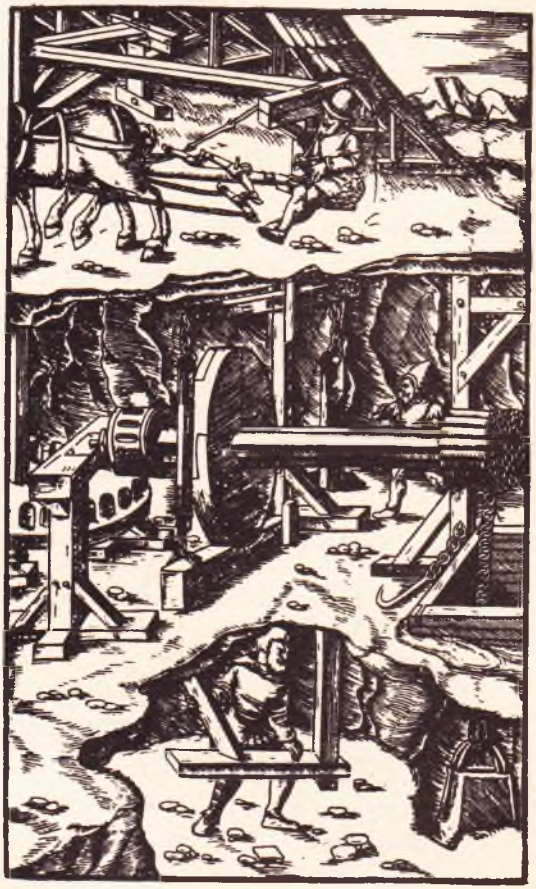
arasında sayılabilir. Fizikî bilimler, Batı düşüncesindeki daha genel devrime, klasik bilimlerdeki bu kavramsal dönüşümler aracılığıyla katıldılar. Dolayısıyla, Bilimsel Devrim, fikirlerdeki bir devrim olarak anlaşılıyorsa, anlaşılması gereken bu geleneksel, yarı matematiksel alanlardaki değişimlerdir. 16. ve 17. yüzyıllarda bilimlerde hayatî önem taşıyan başka şeyler de olduysa da (Bilimsel Devrim yalnızca düşüncede bir devrim değildi), bunların farklı ve bir ölçüde bağımsız türden olduğu görülüyor.

Bacon'un Bilimlerinin Ortaya Çıkışı

Şimdi yeni ve farklı bir araştırma alanları kümesine dönerek, yine bir soruyla, standart tarih yazımında üzerinde büyük bir kargaşa ve anlaşmazlığın hüküm sürdüğü bir soruyla başlıyorum. 17. yüzyılın deneysel hareketinde yeni olan herhangi bir şey vardıysa, bu neydi? Bazı tarihçiler, bilimin duyumlar aracılığıyla edinilmiş malumat üzerine kurulabileceği fikrinin kendisinin yeni olduğunu iddia etiler. Bu görüşe göre Aristoteles, bilimsel sonuçların aksiyomatik ilk ilkelerden çıkarsanabileceğine inanıyordu; Rönesans'ın sonundan önce insanlar onun otoritesinden kitaplardansa doğayı inceleyecek kadar kurtulmamışlardı. Ama 17. yüzyıl retoriğinin bu kalıntıları saçmadır. Aristoteles'in metodolojik yazılarında yakın gözlemin gereği konusunda Francis Bacon kadar ısrarlı olan birçok bölüm vardır. Randall ve Crombie 13. yüzyıldan başlayarak 17. yüzyıla kadar süren ve gözlem ve deneylerden geçerli sonuçlar türetmek için kurallar geliştiren bir Orta Çağ metodoloji geleneğini teşhis ederek incelediler.[11] Descartes'ın *Regulae* si ile Bacon'un *Novum Organon*'u bu geleneğe çok şey borçludur. Bilimsel Devrim sırasında ampirik bir bilim felsefesi bir yenilik değildi.

Diğer bazı tarihçiler, gözlem ve deneylerin gereği hakkında ne düşünülmüş olursa olsun, 17. yüzyılda insanların bunları çok daha sık olarak yapmaya başladıklarına işaret ediyorlar. Bu genelleme kuşkusuz doğru ama eski deney biçimleri ile yenileri arasındaki aslî nitel farkı gözden kaçırıyor. Çoğunlukla başlıca propagandacısına atfen "Baconcu" diye adlandırılan yeni deneysel harekete katılanlar, klasik fizikî bilimlerde mevcut olan ampirik unsurları geliştirip yaygınlaştırmakla kalmadılar; daha çok, bir süre için selefinin yerini almaktan çok onunla yanyana varolamaya devam eden yeni bir ampirik bilim tarzı yarattılar. Klasik bilimlerde deney ve sistematik gözlemin zaman zaman oynadığı rolün kısaca belirtilmesi, ampirik pratiğin eski biçimiyle, 17. yüzyıldaki rakibi arasındaki nitel farkları teşhis etmemizi sağlayacaktır.

Yakından incelendiğinde kadim ve orta çağ geleneklerindeki deneylerin çoğunluğunun, sonucu gündelik deneyimlerden kolaylıkla kestirilebilecek olası bir



Solda, *atla çalıştırılan bir bucargat;* sağda *tek bir su değirmeni ile hareket ettirilen bir dizi emmebasma tulumbanın, Agricola'nın* De Re metallica*'sında yeralan temsilî resmi.* Asıl adı Georg Bauer olan ve dönemin evrenselleştirici eğilimleri doğrultusunda adını Latinceleştirerek Georgius Agricola imzasını tercih eden Agricola, Rönesans'ın sanatçı mühendislerinin tipik temsilcilerinden biriydi. Saksonya'nın Glachau kasabasında doğan Georg Bauer, soylu bir aileden gelmediği halde önce Leipzig, daha sonra Bologna ve Padua üniversitelerinde tıp (doğal bilim ve felsefenin yanı sıra) eğitimi görme imkânını buldu. Tipik bir temsilcisi olduğu kesimin diğer üyeleri gibi o da, görmüş olduğu klasik eğitime karşın, zanaat, imalat ve genel olarak pratikle ilgisini hiçbir zaman yitirmedi. Ölümünden bir yıl sonra yayınlanan başyapıtı *De Re metallica*'da, yalnızca yaşadığı dönemde Saksonya'nın Erzegebirge havzasında faaliyet göstermekte olan ocaklarda kullanılan teknikler, işlenen madenler ve kaliteleri hakkında bilgi vermekle kalmıyor; klasik metinlerde madenlere yapılan göndermelerden hareketle kadim çağlarda varolan ocakların yerlerini, hangi madenleri işlediklerini ve ne tür mülkiyet ilişkileri çerçevesinde faaliyet gösterdiklerini tespit etmeye çalışıyordu. Agricola'nın temsilcisi olduğu kesim, kanalizasyon ve savaş sanayii gibi toplumsal hizmetleri yerine getirmenin yanı sıra, çok daha açıkça siyasal olarak tarif edilebilecek işlevleri de üstlenebiliyorlardı. Ancak bugünden bakıldığında Agricola'nın ve diğer hümanistlerin dönemlerinde almış oldukları siyasal tavırların tutarsız görünmesi, neredeyse kaçınılmaz. 16. yüzyılda siyasal zemini belirleyen en önemli kutuplaşma, Protestanlıkla Kilise arasında olanıydı. Oysa ömrü boyunca bir katolik olarak kalan Agricola'yı Chemnitz belediye başkanlığına tayin eden, katoliklerin en önemli siyasal temsilcisi, Kutsal Roma Cermen İmparatoru V. Karlos'a kendi özel temsilcisi olarak gönderen Saksonya elektörü Dük Moritz, protestan bir prensti. Üstelik, bu bakımdan Agricola münferit bir örnek de değildi; Fransız matematikçi Vieta'nın, Floransalı bilgin Galileo'nun, Felemenk filolog Erasmus'un, hümanist prens Henri de Navarre'ın ve diğerlerinin hayatında böylesi "yalpalamalara" sıkça rastlamak mümkün.

Sorun, belki de, Agricola'nın mensubu olduğu kesimin "hümanist" diye nitelendirilmesinden kaynaklanıyor. "Hümanizm" ile skolastik gelenek arasındaki çatışma, popüler düzeyde sık sık iddia edildiği gibi, din ile din-

sizlik arasında değildi. Sorun her iki taraftan da, açıkça teolojik bir sorun olarak görülüyordu. Çok kabaca ifade edecek olursak: Kilise olsun, protestanlar olsun (ve hatta deistler olsun) Tanrı, dünya, insan ilişkilerini "Yaradan-yaratık" metaforu çerçevesinde yorumlamaya devam ediyorlardı. Oysa "hümanistler" için dünya ve insanlar Tanrı'nın *sure*leriydiler; Tanrı bir Yaradan olarak değil, kelimenin tam anlamıyla, tüketilmez bir anlam (mânâ) olarak vardı: "Tanrı'ya sonsuz diyorum, çünkü kendisi sonsuz olarak ve tamamıyla, dünyanın her bir parçasında vardır... Söz konusu olan sonsuzluk mücessem boyutların ve kitlelerin sonsuzluğu değil, doğaların ve türlerin sonsuzluğudur" (Giordano Bruno). Dolayısıyla her bir doğa ve tür, kendi sonsuzluğu içinde Tanrı'nın sonsuzluğunu barındırır; daha doğrusu her iki sonsuzluk, dünyanın sonsuzluğuyla Tanrı'nınki, özdeştir. Rönesans'ın gözlem ve deneye bu kadar büyük bir şevkle yönelmesinin berisinde de, dünyanın tamamını ve her bir parçasını Tanrı'yla özdeşleştiren bu teolojik zihniyet yatıyordu. Siyasete dönecek olursak... Protestanlıkla Kilise arasındaki mücadeleyi belki de hümanistler de, bizim gibi, siyasal bir mücadele olarak yorumluyorlardı. Ancak onlar için gündelik davranışların her biri ve tamamı, hiç değilse potansiyel olarak, ibadete ilişkin bir boyut içeriyordu; dolayısıyla bir mücadelenin siyasal olması, kısmî olmasıyla eşanlamlıydı. Dünyanın bütünselliği ile özdeş olduğu sürece kutsal olan sınırlandırılamaz, kurumsallaştırılamaz. Her tekin, parçanın kutsal olması ama diğer yandan hiçbir parçanın, bir parça olduğu diğerlerini olumsuzladığı sürece kutsal olanı tüketememesi... Giordano Bruno'nun diri diri yakılmasına neden olduğu gibi, belki de Cesare Borgia'nın günahkârlığının berisinde yatan da bu "hakikatın"' gerilimiydi. Protestanların yanında da barınamayan Bruno sekiz yıl süren duruşmasının bir noktasında şöyle demişti: "Sahiden horozlara, timsahlara, soğan ya da turplara ibadet etmiş olan bir millet yoktur. Hepsi de bunların içinde ışıldamakta olan ilahî ilkeye ibadet ederler; bu ilke farklı yer ve zamanlarda aynı derecede fâni nesnelerde ışıldayacaktır." Giordano'nun engizisyonla girdiği mücadele kutsal olanın tanımı üzerindeydi. Onun ölümünden 33 yıl sonra Galileo engizisyonla karşı karşıya kaldığında mücadeleyi siyasal bir mücadele olarak yorumlayacak, bir adım geri atacak, ait olduğu dünyaya ait kalmayı tercih edecekti; onun ait kalmayı tercih ettiği dünya hâlâ sonsuz ve kutsaldı.

durumun zihinde inşasından ibaret olan "düşünce deneyleri" olduğu görülüyor. Özellikle optikte başka türden deneyler de yapılmış ama tarihçinin yazında keşfettiği belli bir deneyin gerçek mi zihinsel olduğuna karar verebilmesi son derecede güç. Kimi zaman nakledilen sonuçlar bugün elde edeceklerimizle uyuşmuyor; başka bazı durumlarda anlatılan cihazların o zaman mevcut olan malzeme ve tekniklerle yapılabilmesi mümkün değil. Tarihsel kararın nasıl verilmesi gerektiğine dair gerçek sorunlar ortaya çıkıyor ve bu tür sorunlar Galileo üzerine çalışanların bile başına bela oluyor. Deney yapmış olduğuna kuşku yok ama Galileo aynı zamanda orta çağın düşünce deneyleri geleneğini en yüksek biçimine kavuşturmuş insan olarak da kayda değer. Maalesef de her zaman karşımıza hangi kimliğiyle çıkmakta olduğunu anlamak mümkün değil.[12]

Son olarak da, yapılmış olan deneylerin daima iki hedeften birine yöneldiği görülüyor. Bazı deneyler başka yollardan edinilmiş bir sonucu göstermek için yapılmış. Roger Bacon, alevin teni yakma yeteneğinin, ilkece, çıkarsanabileceğini, ama insan zihninin hataya olan eğilimi hesaba katılarak insanın eline alevle tutmasının daha iyi olacağını yazıyor. Kimi çok önemli sonuçlar vermiş diğer bazı deneyler ise mevcut teorinin ortaya atmış olduğu bir soruya somut bir cevap bulmak için yapılmış. Bunların önemli örneklerinden biri Ptolemi'nin, ışığın suyla havanın sınırındaki kırılması üzerine yaptığı deney. Diğerleri arasında orta çağda güneşığını su dolu kürelerden geçirerek renk elde etme deneyleri sayılabilir. Descartes ve Newton prizmatik renkler üzerinde çalışırken bu kadim ve daha da çok orta çağa ait geleneğin izinde yürüyorlardı. Astronomik gözlemlerin de bunlara oldukça yakın bir özelliği vardır. Tycho Brahe'den önce astronomlar gökleri sistematik bir şekilde araştırmış ya da gezegenlerin hareketlerini izlemiş değildi. Gezegenlerin ufukta ilk görünme anlarını, karşıtlıkları ve zamanlama ve konumlanmalarının yıldız haritası çıkarmak ya da mevcut teorinin parametrelerini sağlamak için gereken standart burçlaşmaları kaydetmekle yetinmişlerdi.

Bu ampirik tarzı, Bacon'un en etkili savunucusu olacağı tarz ile karşılaştırın. Bu tarzın Gilbert, Boyle ve Hooke gibi uygulayıcıları deney yaptıklarında, nadiren zaten bilinen bir şeyi göstermeye ya da mevcut teorinin sınırlarını genişletmeye yarayacak bir ayrıntıyı belirlemeye çalışıyorlardı. Daha çok, o güne kadar gözlenmemiş ve sık sık da varolmamış koşullarda doğanın nasıl davranacağını gözlemeye çalışıyorlardı. Tipik ürünleri, bilimsel bir teorinin inşası için ön koşul olduğuna inandıkları bir sürü verinin yığıldığı devasa doğal ya da deneysel tarihlerdi. Bu tarihler yakından incelendiklerinde, deneylerin seçim ve düzenlenişlerinin, yazarların sandığından daha az tesadüfî olduğu görülüyor. En geç 1650'den itibaren bunları üretenler, atomlar ya da parçacıklar teorisinin versiyonlarından biri tarafından yönlendiriliyorlar. Do-

layısıyla tercihleri parçacıkların biçim, düzenleniş ve hareketlerini göstermesi olası deneylerden yanaydı; tek tek araştırma raporlarını biraraya getirmelerinin berisinde yatan analojiler hep aynı metafizik angajmanları ifade ediyor.[13] Ancak başlangıçta metafizik teoriyle tekil deneyler arasında bir uçurum vardı. Çoğu 17. yüzyıl deneyciliğinin berisinde yatan parçacıkçılık, nadiren belli bir deneyin yapılmasını gerektiriyor ya da belli bir deneyin ayrıntılı sonuçlarını öngörüyordu. Bu koşullarda deneye büyük bir değer atfediliyor, teoriden ise yakınılıyordu. İkisi arasında yeralan etkileşim büyük ölçüde bilinçdışı bir düzeyde gerçekleşiyordu.

Deneyin rolü ve statüsü hakkındaki bu tutum, yeni deneysel hareketi eskisinden ayırdeden yeniliklerden yalnızca birincisi. Bir ikincisi Bacon'un kendisinin "aslanı kuyruğundan yakalamak" dediği türden deneylerin vurgulanmasıydı. Bunlar, doğayı insanın cebrî müdahalesi olmadığı takdirde asla görülmeyecek koşullara zorlayan deneylerdi. Bir barometrenin vakumuna ya da hava pompasına sırayla tahıl, balık, fare ve çeşitli kimyasallar koyan insanlar yeni geleneğin tam da bu yönünü örnekliyorlardı.

Barometrelerden ve hava pompalarından sözettiğimizde Baconcu hareketin üçüncü ve belki de en çarpıcı yeniliğini aydınlatmış oluyoruz. 1590'dan önce fizikî bilimlerin araç cephaneliği, yalnızca astronomik gözlem araçlarından oluşuyordu. Bunu izleyen yüzyıl, teleskopların, mikroskopların, termometrelerin, barometrelerin, hava pompalarının, elektrik detektörlerinin ve sayısız yeni deneysel aracın hızla alana girmesine ve kullanılmasına tanık oldu. Aynı dönem, doğayı öğrenmeye çalışanların eskiden yalnızca pratik zanaatkarların işliklerinde ya da simyagerlerin hücrelerinde bulunan kimyasal avadanlıkları kullanmaya başladığı dönem oldu. Yüzyıldan kısa bir süre içersinde fizikî bilimler araçsal oldu.

Bu bariz değişikliklere, aralarından birinin özellikle ön plana çıktığı çeşitli diğer değişiklikler eşlik etti. Düşünce deneylerini küçümseyen Baconcu deneyci, deneylerin hem hassas hem de etraflı bir şekilde anlatılmasında ısrarlıydı. Bu ısrarın sonuçlarından biri eski deneysel gelenekle girişilen, kimi zaman eğlenceli de olabilen çatışmalardı. Örneğin Robert Boyle, hidrostatik hakkındaki bir kitabındaki ilkelerde itiraz edecek bir yön bulamadığı halde, kitapta bol bol yer alan ve açıkça zihinsel olarak ilkelere uysun diye imal edilmiş olduğu belli olan deneylerden ötürü Pascal'i yerden yere vuruyordu. "Mösyö Pascal bize insanın nasıl olup da altı metre derinliğinde bir küvetin içinde ayağında bir bardak dengeleyerek oturabileceğini söylemiyor," diye yakınıyordu Boyle. "Ne de diğer bazı deneylerinin gerektirdiği hassas araçları yapabilecek insanüsti zanaatkarın nasıl bulunabileceğini söylüyor."[14] Boyle'un içinde yer aldığı geleneğin yazınını okurken tarihçi hangi deneylerin gerçekten

yapılmış olduğuna dair en ufak bir kuşku duymaz. Boyle'un kendisi sık sık tanıklarının adlarını, kimi zaman soyluluk beratlarıyla birlikte verir.

Baconcu hareketin yeniliğini kabul ettiğimize göre, bu hareketin varlığı bilimin gelişmesini nasıl etkilemiştir? Klasik bilimlerin dönüşümü üzerinde Baconculuğun etkisi çok azdır. Bazı deneylerin bir rolü oldu ama bunların hepsi de köklerini eski gelenekte buluyordu. Newton'u "renkler diye bilinen şu övgüye değer fenomen"i incelemek için satın aldığı prizmalar, su küreleriyle yapılan orta çağ deneylerinden türemişti. Eğik düzlem ise yalın makineler üzerine yapılan klasik çalışmalardan devralındı. Fizikî bir araç olarak gerçi bir yeniliktiyse de, sarkaç her şeyden önce ortaçağın itki (impetus) teorisyenlerinin sorunlarının cisimleşmesiydi ve titreşmekte olan gergin bir telin osilasyonları ve dünyanın merkezinden düşen ve sonra tekrar oraya düşen bir gövdenin hareketleriyle bir arada ele alınıyordu. Barometre önce, Galileo'nun doğanın boşluktan duyduğu korkunun sınırlarını "gösteren" düşünce deneyini gerçekleştirmek üzere, sızıntısı olmayan, su dolu bir pompa kolu olarak, yani hidrostatik bir alet olarak tasarlanmış, öyle çözümlenmişti.[15] Ancak yeterli bir vakum üretildikten ve hava ve irtifaya bağlı olarak sütun yüksekliğindeki değişkenlik kanıtlandıktan sonra o da, çocuğu olan hava pompası ile birlikte Baconcu geleneğin alet dolabı içindeki yerini aldı.

Bir başka nokta da, çok önemli olmakla birlikte bu deneylerin büyük ölçüde benzersiz olması ve hepsi de bu kadar etkili olmalarını, klasik bilimlerde onları çağırmış olan teorileri karşılamaktaki başarılarına borçlu olmaları Toricelli'nin barometre deneyiyle Galileo'nun eğik düzlem deneylerinin sonuçları büyük ölçüde öngörülmüştü. Eğer Newton'un, klasik gelenekte Ptolemi'den Kepler'e kadar herkesin aramış olduğu ışığın kırılması yasasından yararlanma imkânı olmasaydı prizma deneyi, renkler teorisini dönüştürmekte geleneksel seleflerinden daha etkili olamazdı. Aynı gerekçeden ötürü, Newton'un deneyiyle 17. yüzyılda, karışım, sapma ve polarizasyon gibi nitel bakımdan yeni optik etkilerin varlığını gösteren diğer geleneksel olmayan deneyler arasında, sonuçları bakımından bariz bir kontrast vardır. Diğerleri klasik bilimlerin ürünü olmadıklarından, onun teorileriyle kolay kolay karşılanamazlardı ve bu yüzden 19. yüzyılın başına kadar optiğin gelişmesi üzerinde hatırı sayılır bir etkileri olmadı.

Bir kısmı son derecede gerekli olan kayıtlar konduktan sonra Alexandre Koyre ve Herbert Butterfield sonunda haklı çıkmış oluyorlar.[16] Klasik bilimlerin Bilimsel Devrim sırasındaki dönüşümünü, beklenmedik bir dizi deneysel bulgudansa fenomenlere yeni bir tarzda bakılıyor olmasına bağlamak, daha doğru ve kesin bir açıklama olur. Dolayısıyla, Koyré'nin kendisi de başta olmak üzere bazı tarihçiler, Baconcu hareketi, bilimin gelişmesi açısından hiçbir önemi ol-

mayan bir sahtekârlık olarak betimlediler. Ancak bu değerlendirme de, tıpkı zaman zaman gayet hırçın bir şekilde karşı çıktığı değerlendirme gibi, bilimlerin tek olduğu inancının bir ürünüdür. Baconculuk klasik bilimlerin gelişmesine çok az katkıda bulunduysa da, çoğunun kökleri geçmişteki zanaatlerde yatan bir sürü yeni bilimsel alanın doğmasına yol açtı. İlk verileri denizci pusulalarıyla ilgili deneyimlerden kaynaklanan manyetizm çalışmaları verilebilecek örneklerden biri. Elektrik ise, mıknatısın demir cevherini çekmesi ile sürtülmüş kehribarın samanı çekmesi arasındaki ilişkiyi keşfetme çabalarıyla ortaya çıkmış oldu. Üstelik bu her iki alan da, daha sonraki gelişmelerini, yeni, daha güçlü ve daha hassas araçların geliştirilmesine borçlu oldular. Bunlar yeni Baconcu bilimlerin tipik örnekleri. Aşağı yukarı aynı genellemeler ısının araştırılmasına da uygulanabilir. Uzun bir süre felsefî ve tıbbî gelenekler için bir spekülasyon konusu olmuş ısı, termometrenin icadı ile sistematik bir inceleme konusu haline geldi. Kimyanın durumu ise farklı ve çok daha karmaşık... Başlıca araç, miyar ve tekniklerinin çoğu Bilimsel Devrim'den çok önceden beri geliştirilmiş durumdaydı. Ama 16. yüzyılın sonuna kadar bunlar zanaatkârların, eczacıların ve simyagerlerin mülkiyetinde kaldılar. Ancak iş görme teknikleri ve zanaatlar yeni bir değerlendirmeye tâbi tutulduktan sonradır ki, deneysel yöntemlerle doğa hakkında bilgi edinme faaliyetlerinde düzenli bir şekilde kullanılmaya başlandılar.

Bu alanlar ve onlar gibi nice diğerleri 17. yüzyılda daha yeni bilimsel faaliyet odakları haline gelmiş oldukları için, burada habire yeni bazı deneysel etkilerin keşfinden daha çarpıcı dönüşümlere rastlanmamasını normal karşılamak gerekiyor. Eğer ayrıntılı kestirimler üretebilecek tutarlı bir teoriye sahip olmak bir bilimsel alanın gelişmişliğinin ölçütüyse, o zaman 17. ve 18. yüzyılın büyük bir kısmı boyunca Baconcu bilimler azgelişmiş kaldı. Gerek araştırma yazınları gerekse büyüme tarzları klasik fiziğinkindense, bugünkü bazı toplumsal bilimlerde görülene benziyordu. Ama 18. yüzyılın ortasında bu alanlardaki deneyler giderek daha sistematik bir nitelik kazanmaya ve özellikle aydınlatıcı olduğu düşünülen seçilmiş bazı fenomenler çevresinde kümelenmeye başladı. Kimyada yer değişimi tepkimeleri ve doyma yeni önem kazanmaya başlanan konulardı; elektrikte iletkenlik ve Leyden kutusu; termometre ve ısıda sıcaklık karışımları. Aynı zamanda parçacık kavramı ve diğer kavramlar giderek bu özel deneysel alanlara uyarlanıyordu; kimyasal ilgi ve elektriksel sıvılar ve atmosferleri, bu uyarlanmanın en iyi bilinen örneklerindendir.

Bu kavramları kullanan teoriler uzun bir süre nitel ve buna bağlı olarak belirsiz olmaya devam etti ama yine de, 18. yüzyılın başından önce Baconcu bilimlerde görülmemiş bir ayrıntılılık ve hassasiyet düzeyindeki tek tek deneylerle sınanabiliyorlardı. Dahası yüzyılın son üçte birine girildiğinde, her

alanın merkezini bu tür sınamaların işgal etmeye başlamasıyla, Baconcu bilimler klasik bilimlerin kadim çağdaki durumuna çok benzer bir statü kazandı. Elektrik ve manyetizm Aepinus, Cavendish ve Coulomb'un; ısı Black, Wilcke ve Lavoisier'nin çalışmalarında; daha tedrici ve ikircikli bir biçimde de olsa kimya Lavoisier'nin Kimya Devrimi'nden daha geç olmayan bir tarihte gelişmiş bilimler halini aldılar. Bir sonraki yüzyılın başında 17. yüzyılın nitel bakımdan yeni optik buluşları ilk kez daha eski optik bilimi tarafından özümsendi. Baconcu bilim, 17. yüzyıldaki kurucularının her zaman metodolojilerini değilse de imanlarını haklı çıkararak rüşdünü ispat etmişti.

Olgunlaşmakta oldukları ikiyüz yıl boyunca Baconcu bilimler, "klasik" diye andığımız bilimlerle nasıl bir ilişki kurmuştu? Sorun çok fazla incelenmiş değil ama cevabın, "çok fazla ilişki kurmamışlardı ve kurdukları ilişki de hatırı sayılır entelektüel, kurumsal ve bazen siyasal güçlükler pahasına kurulmuştu" olacağını sanıyorum.19. yüzyılın başına kadar Baconcu ve klasik kümeler ayrı kaldı. Kabaca söylendiğinde klasik bilimler hep birlikte "matematik" diye gruplandırılıyorlardı, Baconcu olanlar ise "deneysel felsefe" ya da Fransa'da olduğu gibi "physique experimentale" diye; eczacılık, tıp ve çeşitli zanaatlerle bağlarını koruyan kimya ise kısmen ikinci gruba, bazı alanları bakımından ise daha pratik bazı uzmanlıklara dahildi. [17]

Klasik bilimlerle Baconcu bilimler arasındaki bu ayrışma Baconcu olanların doğuşundan itibaren izlenebilir. Bacon'un kendisi yalnızca matematiğe değil, klasik bilimin bütün yarı-tümdengelimsel yapısına şüpheyle bakıyordu. Zamanının en iyi bilimini kavramadığı için onunla alay eden eleştirmenler meselenin esasını gözden kaçırıyorlar. Kopernik'çiliği Ptolemi sistemini tercih ettiği için reddetmedi. Her ikisini de, bu kadar karmaşık, soyut ve matematiksel sistemlerin doğanın ne anlaşılmasına ne de kontrolüne katkıda bulunabileceğine inandığından reddetti. Onu izleyen deneycilerse, genellikle Kopernik'in kozmolojisini kabul etmekle birlikte, klasik bilimlerde çalışmak için gerekli matematiksel beceri ve bilgileri edinmediler bile. Bu durum 18. yüzyıl boyunca sürdü; Boyle ve Hooke kadar, Franklin, Black ve Nollet de aynı durumu sergiliyorlar.

Tersinden bakıldığında durum daha ikircikli. Ortaya çıkış nedenleri ne olmuş olursa olsun, Baconcu hareket daha önce kurulmuş klasik bilimler üzerinde de etkili oluyordu. Yeni araçlar bu alanlarda da ve özellikle astronomide kullanılmaya başlandı. Veri nakletme ve değerlendirme standartları değişti. 17. yüzyılın son on yılına varıldığında Boyle'la Pascal arasındakine benzer bir çatışma artık tasarlanamaz hale gelmişti. Ama daha önce de belirtildiği gibi bu gelişmelerin etkileri sonucunda meydana gelen, klasik bilimlerin doğasında aslî bir değişiklik değil tedrici bir inceleme süreciydi. Daha önceleri de

astronomi araçlardan, optik deneylerden yararlanmıştı; çıplak gözle, gözlemle nicel teleskopik gözlemin karşılıklı avantajları konusuna 17. yüzyıl boyunca kuşku egemen oldu; sarkaç bir yana bırakılacak olursa, mekaniğin araçları araştırmadan çok pedagojik amaçlara hizmet ediyordu. Bu koşullarda Baconcu bilimler klasik olanlar arasındaki ideolojik mesafe azalmakla birlikte ortadan kaybolmaktan uzak kaldı. 18. yüzyıl boyunca klasik bilimlerin başlıca araştırmacıları çok az deney yaptı, yeni deneysel alanlardaki gelişmelere daha da az katkıda bulundular.

Galileo ve Newton görünürdeki istisnalar. Ama aslında yalnızca Newton gerçek bir istisna ve her ikisi de klasik-Baconcu ayrımının doğasını daha iyi aydınlatıyorlar. Lincei'nin mağrur bir üyesi olan Galileo, aynı zamanda teleskopun, sarkaç tertibatının, termometrenin ilk biçimlerinden birinin ve diğer bazı aletlerin gelişmesine katkıda bulunmuştu. Burada Baconcu diye anılan hareketin bazı cephelerine önemli bazı bakımlardan katılmış olduğu açık. Ama Leonardo'nun da meslek hayatının gösterdiği gibi, araçlarla ya da mühendislik konularıyla ilgilenmek insanı deneyselci yapmaya yetmiyor ve Galileo'nun bilimin deneyselci veçhesi karşısındaki başat tavrı hep klasik tarzın sınırları içinde kaldı. Zaman zaman, zihninin gücünün belirlediği deneyleri yapmasını gereksiz kıldığını ilan ederdi. Başka bazı durumlarda, örneğin su pompasının sınırlılıkların gözden geçirirken, hiçbir şey söylemeye gerek duymadan mevcut teknolojinin kapasitesini aşan cihazlardan yararlanmaya başlardı. Boyle'un Pascal'a yönelttiği eleştiri hiç değiştirilmeden Galileo'ya da yöneltilebilir.

Eğitimini İngiliz Baconculuğunun en tepe noktasına ulaşmış olduğu yıllarda gören Newton, hiç kuşkuya yer bırakmayacak şekilde her iki geleneğin de içersinde yer aldı. Ama bunun sonucu, I. B. Cohen'ın 20 yıl önce vurguladığı gibi Newton'un etkisinin, birinin kaynağı *Principia*, ikincisininkiyse *Opticks* olan iki ayrı doğrultuda yayılması oldu.[18] Bu tespit, *Principia*'nın net bir şekilde klasik bilimler geleneği içinde yer aldığı halde, *Opticks*'in Baconcu hareket ile ilişkisinin aynı derecede düz olmadığı hesaba katıldığı takdirde, özel bir önem kazanıyor. Konusu optik gibi daha önceden geliştirilmiş bir alan olduğu için Newton burada seçilmiş deneylerle teoriyi karşılaştırabiliyordu ve başarısı da bu karşılaştırmaların sonucu oldu. Experimental History of Colours'ı Newton'un üzerine teorisini inşa etmiş olduğu deneylerden bazılarını içeren Boyle, böyle bir işe kalkışmadı, sonuçlarının izlenmesinde yarar olabilecek bazı spekülasyonları ihsas ettiğini söylemekle yetindi. Optike'in ikinci kitabında ilk işlenen konu olan "Newton halkaları"nı keşfeden Hooke da verilerini çok benzer bir tarzda biriktirmişti. Oysa daha seçici davranan Newton bu verilerden bir teori inşa etmek için yararlandı tıpkı gündelik hayatın sağladığı çok daha harcıâlem malumatlardan yararlanan klasik ge-

leneğe mensup selefleri gibi. Kimya, elektrik ve ısı gibi yeni Baconcu konulara döndüğü Opticks'in "Sorular"ında bile, büyümekte olan deneysel yazından teorik sorunları aydınlatabilecek belli gözlem ve deneyleri seçti. Yeni oluşmakta olan bu alanlarda henüz optiktekine denk derinlikte başarılar elde etmek mümkün değildi gerçi ama yine de 18. yüzyılın nisbeten daha seçici ve sistematik Baconcuları için son derecede zengin bir esin kaynağı olacak, kimyasal ilgi gibi kavramlar "Sorular"ın orasına burasına serpiştirilmişti. 18. yüzyılda sık sık yeniden geri döndükleri "Sorular"da Baconcuların bulduğu, deneyden Baconcu olmayan bir tarzdan yararlanılmasıydı, ancak Newton'un aynı zamanda derin bir şekilde klasik bilimsel geleneksel gelenek içinde yer alıyor olmasının mümkün kıldığı bir başarı.

Ama Newton'un kıta Avrupasında yaşayan Huyghens ve Mariotte gibi çağdaşları kısmen hariç tutulacak olursa, Newton örneği emsalsizdi. Başlangıcında Newton'un bilimsel eserinin tamamlanmış olduğu 18. yüzyıl içersinde iki gelenekte birden yer alan kimse olmadı. Bu durum bilimsel kurumların ve mesleklerin hiç değilse 19. yüzyıl başına kadarki gelişmesine de yansıdı. Her ne kadar bu konuda daha çok araştırma gerekiyorsa da, söyleyeceklerin daha sonraki araştırmaların inceleteceği örgünün kaba yapısı hakkında bir fikir vereceğini sanıyorum. Hiç değilse temelleri düzeyinde klasik bilimler ortaçağ üniversitelerinin standart müfredatları içersinde yerlerini almışlardı. 17. ve 18. onlara ayrılan kürsüler artıı. Gerek bu kürsülerde ders verenler gerekse Fransa, Prusya ve Rusya'da yeni kurulan ulusal bilim akademilerine atananlar, gelişmekte olan bilimlere katkıda bulunanların başlıcalarıydı. Amatör terimi 17. ve 18. yüzyılda bilimle uğraşan herkes için ayrım gözetmek için kullanılıyorsa da, bunlardan hiçbirini öyle nitelemek doğru olmaz. Oysa Baconcu bilimle uğraşanlar, eczacılıkta, sanayide ya da tıp okullarında iş bulan kimyagerler dışında, amatördü. Üniversitelerde 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar diğer deneysel bilimlere yer yoktu. Her ne kadar bazı deneyselciler ulusal bilim akademilerinde mevki edinebildilerse de, genellikle buraların ikinci sınıf vatandaşlarıydılar. Yalnızca, klasik bilimlerin bariz bir şekilde gerileme sürecine girmesi daha Newton'un ölümünden önce başlamış olan İngiltere'de hatırı sayılır ölçüde temsil ediliyorlardı. Bu kontrast üzerinde daha aşağıda duracağız.

Bu bakımdan Fransız Bilimler Akademisi öğreticidir ve incelenmesi daha sonraki bölümde tartışacağımız noktanın da arka planını oluşturacak.

Termometre ve nemölçer gibi Baconcuların kulladığı araçların tasarımına katkılarından ötürü iyi tanınan Guillaume Amontons (1671-1734), Akademi'de astronom Jean Le Fevre'e bağlı bir *eleve* statüsünün ötesine geçemedi. Her ne kadar, 18. yüzyılda elektrik bilimlerine katkıda bulunmuş her iki

Fransız da akademisyendiyse de, bunlardan birincisi, C.F. de C. Dufay (1698-1739) kimya seksiyonuna, ikincisi, Abbe Nollet'yse (1700-1770), genellikle uygulamacıların yer aldığı, *ars mecánique* adlı hercai seksiyona dahil edilmişti. Abbe Nollet, burada ancak *Royal Society of London*'a girdikten sonra yükselerek, başkalarının yanı sıra, de Comte de Buffon'un, Ferchauld de Reamur'un önüne geçti. Diğer yandan, mekanik bölümünün içermek üzere tasarlanmış olduğu türden yeteneklere sahip olan Abraham Breguet ise, 1816'da 69 yaşındayken, adı bir kraliyet fermanı ile sicillere kaydedilene kadar Akademi'de kendisine bir yer bulamadı.

Bu münferit örneklerin ima ettiği şeyi Akademi'nin resmî düzenlemesinde de görmek mümkün. *Physique experimentale* için bir seksiyon 1785'e kadar kurulmadı, kurulduğunda da nisbeten daha deneysel olan *sciences physique*' (anatomi, kimya ve metalürji, botanik ve tarım ve doğal tarih ve mineraloji) içersine değil, daha matematiksel olan *ars mecánique* (geometri, astronomi ve mekanik) içersinde alındı. 1815'ten sonra adı physique generale'e çevrildikten sonra, üyeleri arasında deneycilerin sayısı bir süre için çok az olmaya devam etti. 18. yüzyıla bir bütün olarak baktığımızda, tabipler, eczacılar, sanayiciler, araç yapımcıları, gezgin konuşmacılar ve bağımsız geçim kaynaklarına sahip olanlarla kıyaslandığında, akademisyenlerin Baconcu fizikî bilimlere katkısının önemsiz olduğunu görüyoruz. Yine istisna, *Royal Society*'nin üyelerinin çoğunluğunun meslekleri öncelikle bilim olanlara kıyasla amatörlerden oluştuğu İngiltere.

Modern Bilimin Kökenleri

Şimdi bir an için 18. yüzyılın sonundan 17. yüzyılın ortasına dönün. O zaman klasik bilimler radikal bir biçimde dönüşürken, Baconcu bilimler kuluçka halindeydi. Hayat bilimlerindeki değişikliklerle birlikte bu iki olaylar kümesi, bugün artık Bilimsel Devrim adını almış olan şeyi oluşturuyor. Her ne kadar bu denemenin hiçbir kısmı bu olayın olağanüstü karmaşıklıktaki nedenlerini açıklama iddiasında değilse de, açıklanması gerekenler alt bölümlere ayrıldığında nedenler'sorusunun ne kadar farklı göründüğünü kaydetmekte yarar var.

Bilimsel Devrim sırasında yalnızca klasik bilimlerin dönüşmüş olması şaşırtıcı değil. Dönemin çok sonlarına kadar başka fizikî bilim alanları zaten yoktu. Üstelik varoldukları kadar da, yeniden inşa edilebilecek birleşik bir teknik öğretiler bütününe sahip değillerdi. Diğer yandan, klasik bilimlerin dönüşümlerini açıklayan gerekçelerden bir kısmı, kendi geçmiş gelişim hatlarıyla ilgiliydi. Her ne kadar tarihçiler tam olarak ne kadar ağırlık verilmesi

Tipik bir Rönesans bilgininin çalışma odası. Rönesans zihniyetinin doğal bilimlere uyarlanması bir noktada atomizm (ya da daha genel bir terimle, parçacıkçılık — *corpuscularism*—) biçimini aldı. Ancak bu atomizmi 19. yüzyılın modern atomizmi ya da, hatta yapılan bütün göndermelere karşın, Lucretius'un klasik atomizmi ile karıştırmamak gerekir. Rönesans için atomlar, bütün maddelerde ortak olan maddîlik (yer kaplamak) dışında başka bir özellik taşımayan, ancak aldığı değişik değerler ayırşan bir değişkenin tezahürleri değildi; aksine, modern atomizmden çok animizme yakındı. Rönesans için atomlar, her türün özgül niteliklerini, gelişme ve hareket ilkesini içinde barındıran en küçük birimdi. Bu atomizm için türlerin birbirine dönüşmesi, atomların mekanik bir yer değiştirmesi değil neredeyse organik diye nitelenebilecek bir süreçti. O kadar ki, Francis Bacon kadar daha sonraki bir dönemin teknokratik iradesini çağrıştıran bir şahsiyet bile bu konuda Rönesans zihniyetinin bu genel atomizmini paylaşıyordu: "Duyumu olmasa da her türden gövdenin algısı olduğu kesindir: çünkü bir gövde bir diğeri üzerinde etkide bulunduğu zaman, zevke uygun olanı kucaklama ve nahoş olanı itme ya da dışlama yönünde bir seçim olur; ve ister değişen olsun ister değiştiren, bu işlemi gövdedeki bir algı önceler; çünkü aksi takdirde bütün gövdeler birbirlerinin aynı olurdu. Ve bazen, bazı tür nesnelerde bu algı duyumdan çok daha hassas olur; öyle ki bununla karşılaştırıldığında duyum kaba saba bir şey olarak kalır."

gerektiği konusunda tartışıyorlarsa da, kadim(İslam ya Latin) öğretinin orta çağda bir şekilde yeniden formüle edilmiş olmasının, Kopernik, Galileo ve Kepler gibi şahsiyetler üzerinde büyük bir etkisi olduğu konusunda kimsenin kuşkusu yok. Grosseteste'den türeyen metodolojik geleneğe rağmen, ben Baconcu bilimler için benzer bir skolastik kaynak göremiyorum.

Bugün Bilimsel Devrim'i açıklamak için başvurulan diğer faktörlerin büyük bir kısmı hem klasik hem de Baconcu bilimlerin evrimine katkıda bulundu, ama çoğunlukla farklı biçimlerde. Yalnız modern bilimlerin uygulandığı çevrelerde, önce Hermetik[19], daha sonraları parçacıkçı ve mekanik yeni entelektüel bileşkelerin etkileri, bu farkları gözden geçirmek için bir ilk örnek sağlıyor. Hermetik hareketler, bazen matematiğe statü kazandırdılar, doğada matematiksel düzenlilikler keşfedilmesini teşvik ettiler ve zaman zaman da bu şekilde keşfedilen matematiksel formların bilimsel nedenler zincirinin nihaî noktası olduğu farzedilen biçimsel nedenler olarak tarif edilmesinin yolunu açtılar[20] Kepler'de daha batınî, ikinci bir Hermetik izin yanı sıra, hem Galileo hem Kepler'de matematiğe verilen giderek artan bu ontolojik rolü görmek mümkün. Kepler ve Gilbert'tan Newton'a kadar, Aristoteles evreninde gezegenleri yörüngesinde tutan kürelerin bıraktığı boşluğu, Hermetik düşüncede önemli bir yer tutan doğal sempati ve antipatiler doldurdu ama Newton'a varıldığında artık ikincil bir rol oynamaya başlamışlardı.

Giderek artan bir ölçekte reddedildiği 17. yüzyılın son üçte birinden sonra Hermetik mistisizmin yerini kadim atomculuktan türeyen parçacıkçı felsefelerden biri aldı. Büyük ya da mikroskopik gövdeler arasındaki çekim ve itim güçleri artık itibar bulmuyordu ve bu, Newton'a karşı muhalefetin başlıca kaynaklarından biriydi. Ama parçacıkçılığın gerektirdiği sonsuz evren içersinde tercihli bir merkez ya da yön olamazdı. Sürekliliğini doğal olarak koruyan ancak doğrusal olabilir ve bu doğrultudan ancak parçacıklar arası çarpışmalardan ötürü şaşabilirdi. Bu yeni perspektif Descartes'ı doğrudan doğruya Newton'un hareketin Birinci Yasası'na ve yeni bir sorun olan parçacıklar arası çarpışmaların incelenmesi aracılığıyla, İkinci Yasası'na da bağlar. Klasik bilimleri dönüştüren faktörlerden birinin, bu bilimlerin içinde yer aldığı ve önce Hermetik sonra parçacıkçı olan entelektüel iklim olduğu çok açık.

Aynı entelektüel ortam Baconcu bilimleri de, ama farklı gerekçelerle ve değişik biçimlerde etkiledi. Kuşkusuz Hermetik geleneğin batınî sempatileri vurgulaması, 1550'den sonra elektrik ve manyetizme neden daha fazla ilgi duyulmaya başlandığının açıklanmasına katkıda bulunan faktörlerden biridir; benzer etkiler Paracelsus'un dönemi ile von Helmont'un dönemi arasında kimyanın itibar kazanmasına yol açtılar. Ama sürdürülmekte olan araştırmaların giderek daha fazla, Hermetizm'in Baconcu bilimleri ve hatta belki de bütün

Bilimsel Devrim'i, doğayı, çoğunlukla da zekice tasarlanmış cihaz, araç ve makinalarla işleyip kontrol eden Faust'vari "magus"[21] figürü aracılığıyla etkilemiş olduğunu düşündürüyor. Son yıllarda yeni deneysel bilimin doğuşu hakkındaki tarihsel kavrayışımızın dönüşmesine en fazla katkıda bulunmuş olan şey, Francis Bacon'un bir *magus* olan Paracelsus ile deneysel filozof Robert Boyle arasında bir geçiş figürü olduğunun farkına varmak oldu.[22]

Klasik çağdaşlarının aksine parçacıkçılığa geçişin Baconcu bilimler üzerindeki etkisi ikircikli oldu; Hermetizm'in sözgelimi astronomi ve mekaniğe kıyasla, kimya ve manyetizmde daha uzun süre varlığının korumuş olmasının nedenlerinden biri budur. Şekerin tatlığını, parçacıklarının dili yatıştırmasından hareketle açıklama, içerdiği sakarin gücünden hareketle açıklamaya kıyasla pek de bir ilerleme sayılmaz. 18. yüzyıl Baconcu bilimlerin gelişmesinin sık sık, Hermetik hareketin doğal sempati ve antipati kavramlarına pek de uzak olmayan, ilgi ve phlogiston gibi kavramların yönlendiriciliğine ihtiyaç duyduğunu gösterecekti. Ama diğer yandan parçacıkçılık deneysel bilimleri büyüden ayırdederek, fazlasıyla ihtiyaç duyulan bağımsızlığı teşvik etmiş oldu. Daha da önemlisi, deney yapmak için Aristoteles ya da Platonculuğun hiçbir biçimin sağlayamayacağı bir gerekçe sağladı. Bilimsel açıklamalara egemen olan gelenek, açıklama için biçimsel neden ya da özler talep ettiği sürece, yalnızca olayların doğal akışıyla ilgili veriler açıklamaya ilişkin olabilirdi. Deney yapmak ya da doğayı kısıtlamak, ona şiddet uygulamaktı ve dolayısıyla şeyleri o şey yapan "doğa" ya da biçimlerin gizlenmesine yol açardı. Parçacıkçı bir evrende ise deneyin bilimlerle ilişkisi açıktı. Deney, doğal fenomenlerin kaynağı olan mekanik koşul ve yasaları değiştiremediği gibi, onlara ışık tutabilirdi. Bacon'un zincire vurulmuş Küpid kıssasından tekrar tekrar çıkardığı hisse buydu.

Kuşkusuz yeni bir entelektüel ortam Bilimsel Devrimi açıklayan yegâne sebep olamaz ama açıklama için başvurulan diğer faktörler de, klasik ve Baconcu alanlar ayrılarak ele alındığında tutarlılık kazanıyorlar. Rönesans sırasında orta çağ üniversitelerinin öğretim üzerindeki tekelleri yavaş yavaş kırıldı. Yeni servet kaynakları, yeni hayat tarzları ve yeni değerlerin, eskiden zanaatkar ya da usta işçi diye sınıflandırılan bir grubun yeni bir statü kazanması üzerinde birleşik bir etkisi oldu. Matbaanın icadı ve yeni bazı kadim kaynakların ele geçirilmesi, bu grubun üyelerine, eskiden olsa olsa kilise-üniversite çevresindekilerin ulaşabilecekleri bir bilimsel ve teknolojik mirasa ulaşma fırsatını verdi. Bunun, en parlak örneği Brunelleschi ile Leonardo'nun meslek hayatlarında görülen, 15. ve 16. yüzyıllar boyunca zanaat loncalarından, uzmanlıkları resim, heykel, mimarî, istihkâm, su tesisatı, inşaat ve savaş araçları tasarımını kapsayan sanatçı-mühendislerin çıkması oldu. Giderek karmaşıklaşan bir himaye ilişkileri ağı ile desteklenen bu insanlar Rönesans sa-

raylarının ve daha sonra bazen Kuzey Avrupa'nın şehir yönetimlerinin hem müstahdemi ama aynı zamanda süsü de oldular. Bunlardan bazıları, kendilerini Hermetik ve Yeni Platoncu kaynaklarla tanıştıran Hümanist çevrelerle de ilişki içersindeydiler. Ancak yeni seçkin öğrenime katılmalarını mümkün kılan statülerinin asıl dayanağı bu kaynaklar değildi. Statüleri, meşruiyetini Vitruvius'un *De architectura*'sı, Öklid'in *Geometri* ve *Optik*'i, Aristoteles'e atfedilen *Mekanik Problemler*'i ve 16. yüzyılın ortalarından itibaren de hem Arşimed'in *Yüzen Gövdeler*'ini hem de Hero'nun *Pnömatika*'sını zikredebilip bunlar hakkında tutarlı yorumlar yapabilme yetenekleriydi.

Bu yeni grubun Bilimsel Devrim için önemi tartışma götürmez. Birçok bakımdan Galileo, her bakımdan Simon Stein bu gelişmelerin ürünüdürler. Ancak burada vurgulanması gereken, gerek bu grubun üyelerinin kullandıkları kaynakların gerekse etkiledikleri alanların, klasik diye sınıflandırdığımız kümeye dahil oldukları. Sanatçı olarak olsun (perspektif alanında), mühendis olarak olsun (inşaat ve su tesisatı) matematik, statik ve optik alanlarındaki kaynaklardan yararlandılar. Başlangıçta, o kadar fazla olmasa da astronomi de ufuklarının içinde yer alıyordu. Vitruvius'un hedeflerinden biri hassas güneş saatleri yapmaktı; Rönesans'ın sanatçı-mühendisleri kimi zaman bu hedefi, başka astronomik araçları da içerecek şekilde genişleterek benimsediler.

Her ne kadar merkezî bir öneme sahip olmasa da, bu sanatçı-mühendislerin ilgilerinin klasik bilimlerin yeniden kurulmasına bir katkısı oldu. Büyük bir olasılıkla Brahe'nin yeni araçlarının ve kesinlikle Galileo'nun daha sonra Toricelli'nin barometresine öncülük edecek olan, su pompasının sınırları ve çeşitli malzemelerin gücü üzerindeki çalışmalarının kaynağı bu klasik ilgiydi. Daha tartışmalı olmakla birlikte, yerel hareketi aynı zamanda hem daha geniş bir felsefi problem olan değişme probleminden ayıranın, hem de incelenmesinde geometrik oranlardansa sayıların kullanılmasına yol açanın tüfekçilikteki gelişmeler olduğu düşünülebilir. Bunlar ve bunların çevresinde yer alan konular Fransız Akademi'sine *arts mecaniques* adı altında bir seksiyonun dahil edilerek geometri ve astronomi ile gruplandırılmasına yol açtı. Akademinin bundan sonra diğer Baconcu bilimlere bir yuva sağlamaması mütekabilini Rönesans sanatçı-mühendislerinin ilgi konularının boyacılık, dokuma, cam yapımı, seyrüsefer gibi zanaatlerin matematiksel ve mekanik olmayan veçhelerini içermemesinde bulur. Oysa bunlar tam da yeni deneysel bilimlerin doğumundan büyük bir rol oynayacak olan zanaatlerdi. Bacon'un programatik bilidirileri bütün bu mekanik olmayan zanaatlerin doğal tarihlerinin yazılmasını öngörüyordu; bu doğal tarihlerden bazıları yazıldı da.

Analitik düzeyde bile olsun mekanik ve mekanik olmayan zanaatler arasında bir ayrımın yararı üzerine hiç tartışılmamış olduğu için, bundan sonra söyle-

yeceklerim, bundan öncekilerden bile daha büyük bir ihtiyat payı ile ele alınmalı. Eğitilmiş bir ilginin konusu olmaya mekanik olmayan zanaatler mekanik olanlardan daha sonra başladı. Belki başlangıçta Paracelsusçu tavırlar tarafından teşvik edilmiş olan bu ilginin artık yerleşik bir vakıa halini aldığı, en erkeni 1540'ta yayınlanan Biringuccio'nun *Pyrotechnia*'sı, Agricola'nın *De re metallica*'sı, Robert Norman'ın *Newe Attractive*'i ve Bernard Palisssy'nin Discours'u gibi kitaplar tarafından kanıtlanmaktadır. Mekanik zanaatlerin daha önceden kazanmış oldukları itibarın, kuşkusuz bu kitapların yayınlanmasına bir katkısı oldu ama yine de onları ortaya çıkan gelişmeler farklıydı. Mekanik olmayan zanaatlerde çalışanların çok azı herhangi bir hâmi bulabiliyor ya da —17. yüzyıldan önce— loncaların sınırlamalarından kurtulabiliyorlardı. Klasik döneme atfedilen Hermetik yazının ve magus figürünün onlar için matematiksel-mekanik alanlarda çalışan çağdaşları için olduğundan daha önemli olmasının nedenlerinden biri, hiçbirinin yararlanabileceği hatırı sayılır bir klasik geleneğe sahip olmamasıydı[23]. Kimya hariç tutulursa, eczacı ve doktorlar arasında pratikle pratik hakkındaki eğitilmiş tartışmalar nadiren birarada bulunuyordu. Ama yalnızca kimya değil, diğer mekanik olmayan zanaatler hakkında kitaplar yazarak Baconcu bilimlerin gelişmesi için gerekli verileri sağlayanlar arasında doktorlar, gerçek sayılarını aşan oranda bir yer tutuyorlardı. Agricola ve Gilbert bu konudaki yalnızca ilk örnekler.

Köklerini daha eski zanaatlerde bulan bu iki gelenek arasındaki bu farklılık diğer bir farklılığı da açıklayabilir. Rönesans sanatçı-mühendisleri toplumsal bakımdan faydalıydılar, bunu biliyorlar ve bazen taleplerini bu faydayla temellendiriyorlardı ama yine de yazılarındaki faydacı unsurlar, mekanik olmayan zanaatlerden yararlanan çağdaşlarınınkiyle kıyaslandığında çok daha az ısrarlı ve hırçındır. Leonardo'nun icad etmiş olduğu mekanik buluşların gerçekten yapılabilir olup olmadığıyla ne kadar az ilgilendiğini hatırlayın; ya da Galileo, Pascal, Descartes ve Newton'un yazılarını Bacon, Boyle ve Hooke'unkilerle karşılaştırın. Faydacılık, her iki grup yazıda da yer alan bir unsur olmala birlikte ancak ikinci grupta merkezî bir yer tutar. Bu Baconcu ve klasik bilimler arasındaki sonuncu büyük farklılık hakkında bir ipucu sağlayabilir.

17. yüzyılın sonuna ulaşıldığında kendisine çok yönlü bir kurumsal temel bulmuş olan kimya dışında, hem Baconcu hem klasik bilimler, hiç değilse 1700'lerden başlyarak farklı ulusal ortamlarda serpildi. Her iki bilim tarzının araştırmacıları da Avrupa ülkelerinin çoğunda bulunuyordu ama Baconcu bilimlerin merkezi, tartışma götürmez bir biçimde Britanya, matrematiksel olanlarınki ise Kıta ve özellikle de Fransa'ydı. Britanya'da 19. yüzyılın ortasına kadar, Bernoullis, Euler, Lagrange, Laplace ve Gauss gibi matematikçilerle karşılaştırılabilecek son büyük isim Newton'unkidir. Baconcu bi-

16. yüzyılda bir Alman şehri. 17. yüzyıldan başlayarak Paris ve Londra tarihte eşine rastlanmamış bir kurumlaşmanın, modern devletin, beşiği oldu. Bu kurumlaşma giderek genişleyen bir çemberi askerî, iktisadî ve ideolojik nüfûzu altına aldı. Ancak 17. ve 18. yüzyıllar boyunca Rönesans zihniyeti Almanya'nın, İtalya'nın ve Akdeniz'in geleneksel dolaşımı ile beslendiği ölçüde güney Fransa'nın şehirlerinde varlığını sürdürebildi. Bu sürekliliği, yüksek kültür düzeyinde, sözgelimi Giambattista Vico'nun Rönesans bilimlerinin kraliçesi filolojinin ilkelerinden hareketle yeni bir tarih bilimi kurma çabası ya da kendi doğumunu "Yıldızların durumu elverişliydi; güneş o gün Sümbüle burcunda ve en yüksek noktasında bulunuyordu; Müşteri ve Zühre ona güler yüzle bakıyorlardı, Utarit somurtkan değildi" cümleleriyle anlatmaya girişen Goethe'nin Newton'unkine karşı "romantik" bir renk kuramı geliştirme çabası gibi münferit girişimlerle sağlanıyordu. Popüler düzeydeki süreklilik ise çok daha dilsiz ve inatçıydı. 5 Temmuz 1692'de Lyon şehrinde bir şarap tüccarı ve karısı bir kancayla dövülerek öldürüldü. Soruşturmaları sonuçsuz kalınca yetkililer civar köylerden Jacques Aymar'ın yardımını kabul etmeye razı oldu. Kayıp her türlü şeyi bulmakla ün yapmış olan Aymar vaka mahallinde kopardığı bir dalın yardımıyla, üç failden birincisini 150 küsur kilometre ötelerde yakaladı; diğer ikisinin ise Toulon'dan gemiye binmiş olduklarını tespit etti. Aymar'ın başarısı, dönemin en saygın bilimsel dergilerinde yıllar sürecek bir tartışmaya yol açtı. Tartışmanın öncülüğünü Lyons'daki Colleges des Medecins'e kayıtlı, Galileo'nun çağdaşı Santorio Santorio'nun "görünmez terleme" kavramından yararlanan üç hekim yapıyordu. Söz konusu hekimlere göre işledikleri suçun utanç verici niteliği ve vahşiliği faillerin bazı "suç", "utanç" ya da "suç" parçacıkları sağılamalarına yol açıyordu. Aymar'ın başarısı, başkaları için görünmez olan bu parçacıkları algılamasına imkân veren özel bir yetiye sahip olmasından kaynaklanıyordu.

limler söz konusu olduğunda kıta ile Britanya arasındaki kontrast daha erken ortaya çıkar ve daha az açık seçiktir ama kıtada şöhretleri, Boyle, Hooke, Hauksbee, Gray, Hales, Black ve Priestley'inkiyle yarışabilecek herhangi birini 1780'lerden önce bulmak güçtür. Dahası ilk akla gelen isimlerin çoğu İsviçre ve özellikle de Hollanda'da kümelenmiştir. Boerhaave, Musschenbrock ve de Saussure bunun örnekleri. Bu coğrafi dağılımın daha sistematik bir biçimde incelenmesi gerekiyor ama göreli nüfuslar ve özellikle Baconcu ve klasik bilimlerdeki göreli üretkenlik hesaba katıldığında ortaya çarpıcı sonuçların çıkacağını düşünüyorum. Ayrıca böylesi incelemeler yukarıda anılan ulusal farkların ancak 17. yüzyılın ortasında meydana çıktığını ve yavaş yavaş kuşaklar boyunca barizlik kazandığını gösterebilir. 18. yüzyılın Fransız Akademisi ile *Royal Society*'nin faaliyetleri arasındaki farklar, *Accademia del Cimento*, *Montmor Akademisi* ve Britanya'nın "Gizli Koleji"nin faaliyetleri arasındaki farklardan daha büyük değil mi?

Bilimsel Devrim hakkındaki rakip sayısız açıklamadan yalnızca biri, bu coğrafi dağılım hakkında bir ipucu sağlıyor. Merton tezi diye anılan bu tez, daha önceleri Weber, Troeltsch ve Tawney tarafından dile getirilmiş olan ve bilimlerdeki gelişmenin kapitalizmin ortaya çıkmasından hareketle açıklanmasının geliştirilmiş bir biçimi.[24] Püriten ve protestan cemaatlerin, tebliğci ve militan ilk evrelerinden sonra, bilimlerin gelişmesi için çok elverişli bir "ethos" ya da "etik" geliştirdiği iddia ediliyor. Bunun birincil bileşkeleri arasında, faydacılık, el emeği ve manipülatif emek de dahil olmak üzere işe atfedilen yüksek değer ve insanları önce kutsal kitapları daha sonra da doğayı kendi deneyimlerinden hareketle yorumlamaya teşvik eden bir sistem kuşkusu sayılabilir. Böyle bir ethosu teşhis etmenin ve bunun bütün protestanlar tarafından mı yoksa yalnızca bazı Püriten tarikatler tarafından mı taşındığını belirleyebilmenin güçlüklerini burada bir yana bıraktığımızda, bu bakış açısının başlıca kusuru, çok fazla şeyi birden açıklamaya kalkışması oluyor. Bacon, Boyle ve Hooke, Merton tezine uyuyor gibi görünüyorsa, Galileo, Descartes ve Huyghens uymuyor. Her halükârda, Bilimsel Devrim'in ilk evrelerinde herhangi bir yerde, tebliğ evresini geçmiş protestan ve püriten cemaatlerin bulunduğu hiç de açık değil. Merton tezinin bu kadar tartışmaya açık olması şaşırtıcı olmamalı.

Ancak uygulama alanı Bilimsel Devrim değil Baconcu bilimlerin gelişmesini sağlayan hareketle sınırlandırıldığında tezin çekiciliği artıyor. Hermetizmin bu hareketin başlangıcındaki, manipülatif ve araçsal tekniklerle doğa üzeride iktidar sahibi olma dürtüsünü desteklediğine kuşku yok. Ama 1630'lardan itibaren Hermetizmin yerini almaya başlayan parçacıkçı felsefeler böylesi değerler taşımıyordu ve Baconculuk serpilip gelişmeye devam etti. Bunun özellikle de Katolik olmayan ülkelerde cereyan ettiği düşünülürse, bilimler söz konusu

olduğunda "Püriten"in ve "ethos"un ne anlama geldiğini tespit etmeye çalışmak önemli olabilir. Birbirinden bağımsız iki biyografik bilgi kırıntısı, problemi özellikle ilgi uyandırıcı bir hale getiriyor. Boyle'un ikinci hava pompasını yapan ve düdüklü tencereyi icad eden Denis Papin, 17. yüzyılın ortasındaki baskılardan ötürü Fransa'dan kaçan bir Huguenot'ydu. 1816'da Fransız Akademi'sine dayatılan araç yapımcısı Abraham Breguet, Nantes Fermanı'nın geri alınmasından sonra Neuchatel'e kaçmak zorunda kalmış bir aileye mensuptu.

Modern Fiziğin Doğuşu

Son konum daha çok bir sonsöz, daha sonraki araştırmalar tarafından geliştirilip değiştirilecek bir taslak olarak ele alınmalı. Klasik ve Baconcu bilimlerin genel olarak bağımsız gelişmelerini 18. yüzyılın sonlarına kadar izledikten sonra, bundan sonra ne olduğunu hiç değilse sormak durumundayım. Dönemin bilimler sahnesi ile en ufak bir aşinalığı olan biri bile, fizikî bilimlerin artık yukarıda anlatılan tabloya uymadığını farkedecektir (bu uymayış anlattığım tablonun daha önce görülebilmesini engelleyen faktörlerden biriydi). Değişiklik ne zaman ve nasıl oldu? Tabiatı neydi?

Cevabın bir kısmı fizikî bilimlerin de 19. yüzyılda eğitim gerektiren bütün mesleklerin geçtiği hızlı büyüme ve dönüşmeden payını almış olmasıyla ilgili. Hukuk ve tıp gibi daha yaşlı alanlar, eskisine kıyasla daha katı, geçmişte bilinenlere kıyasla çok daha dışlayıcı entelektüel standartlara sahip yeni kurumsal biçimler kazandılar. Bilimlerde 18. yüzyılın sonundan başlayarak dergi ve derneklerin sayısı hızla artu ve eski ulusal akademilerin aksine yenilerinin çoğu tek bir bilimsel alanla sınırlı kaldı. Matematik ve astronomi gibi köklü geleneklere sahip disiplinler, ilk kez kendi kurumsal biçimlerine sahip meslekler haline geldiler.[25] Benzer fenomenler Baconcu bilimlerde biraz daha yavaş bir tempoda görüldü ve bunun sonuçlarından biri, geçmişte onları birarada tutan bağların gevşemesi oldu. Özellikle kimya, en geç yüzyılın ortasında, sanayi ve diğer deneysel alanlarla bağlarını korumakla birlikte, artık her ikisinden de bağımsız ayrı bir kimliğe sahip bir entelektüel meslek haline geldi. Kısmen bu kurumsal nedenlerden ötürü, kısmen de önce Dalton'un atom teorisinin, daha sonra da dikkatlerin giderek organik bileşikler üzerinde yoğunlaşmasının kimyasal araştırmalar üzerindeki etkisinden ötürü, kimyasal kavramlar fizikî bilimlerin diğer alanlarında kullanılanlardan hızla ayrıştılar. Buna paralel olarak ısı ve elektrik gibi konular, giderek kimyanın dışında tutulmaya ve deneysel felsefeye ya da onun yerini almakta olan yeni bir alana, fiziğe terkedildi.

19. yüzyıldaki değişikliğin ikinci önemli bir kaynağı, matematiğin algılanış tarzının tedricen değişmesiydi. Yüzyılın belki ortalarına kadar, göksel mekanik, hidrodinamik, elastikiyet ve sürekli ve süreksiz ortamların vibrasyonu gibi konular profesyonel matematik araştırmalarının merkezinde yer alıyordu. 75 yıl sonra bunlar "uygulamalı matematik" adı altında ve artık disiplinde merkezî bir yer tutan "saf matematik"in daha soyut sorularıyla kıyaslandığında daha düşük bir statüye sahip olduğu düşünülen bir alana havale edilmişti. Her ne kadar kimi zaman matematik fakültelerinde yine göksel mekanik ya da hidrodinamik dersleri veriliyorduysa da, bunlar birer hizmet dersi olarak algılanıyor ve konularının matematiksel düşüncenin öncü sınırında yer almadığı düşünülüyordu.[26] Bunun sonucunda matematikteki araştırmalarla fizikî bilimlerdeki araştırmaların arasında meydana gelen kopukluk, hem kendi içinde hem de fizikî bilimlerdeki gelişimlerin üzerindeki etkisi bakımından acilen daha fazla incelenmesi gereken bir konu. Bu süreç farklı ülkelerde farklı hız ve tarzlarda gerçekleştiğinden, aşağıda tartışılacak olan ulusal farkların da gelişmesine katkıda bulundu.

Bu denemede tartışılan konular bakımından özellikle önemli üçüncü bir değişiklik türü, 19. yüzyılın ilk çeyreğinde bir dizi Baconcu alanın şaşırtıcı bir hızda ve tamamen matematize edilmesi oldu. 1800'den önce bugün fiziğin ana gövdesini teşkil eden konular arasında yalnızca mekanik ve hidrodinamik ileri düzeyde matematiksel beceriler gerektiriyordu. Diğer alanlarda geometri, trigonometri ve cebirin bazı unsurlarını bilmek tamamen yeterliydi. 20 yıl içersinde Laplace'ın, Fourier'nin ve Sadi Carnot'nun çalışmaları yüksek matematiği ısının araştırılması için vazgeçilmez kıldı; Poisson ve Ampere aynı şeyi elektrik ve manyetizm için yaptılar ve Jean Fernel ve izleyicilerinin optik üzerinde benzer bir etkisi oldu. Ancak onların yeni matematiksel teorileri birer model olarak kabul edildikten sonradır ki, kimliği modern fiziğinkine benzer bir meslek dalı, bilimlerden biri arasında sayılır oldu. Ortaya çıkışı, eskiden Baconcu ve klasik alanları birbirlerinden ayırmış olan manialarının alçaltılmasını gerektirdi.

Bu manialarının niçin o zaman ve o şekilde alçaltılmış olduğu, cevaplanması ek araştırmalar gerektiren bir soru. 1800'den sonra hızla matematize edilen nitel teoriler ancak 1780'lerde ya da daha sonra ortaya atılmıştı. Fourier'nin teorisi, özgül ısı kavramının tanımlanmış olmasını ve buna bağlı olarak ısı ve sıcaklık kavramlarının ayrıştırılmış olmasını gerektiriyordu. Laplace ve Carnot'nun ısıl teoriye katkıları, buna ek olarak, ancak 18. yüzyılın sonunda kaydedilmiş olan adiabatik ısıtmayı gerektiriyordu. Poisson'un statik elektriksel ve manyetik teorileri matematize etmesindeki öncülüğü, Coulomb'un ancak 1790'larda yayınlanan çalışmaları sayesinde mümkün olabildi.[27] Ampere'in elektriksel akımların etkileşimini matematize etmesi, teorinin işlediği etkileri

keşfetmesiyle neredeyse hemzaman olarak gerçekleşti. Özellikle elektrik ve ısı teorisinin gelişmesi için, matematikte yakın geçmişte sağlanmış ilerlemeler önemli oldu. Belki optik dışındaki bütün alanlarda, 1800 ile 1825 yılları arasında yazılarak geçmişte deneysel olan alanları matematize eden yazılar, 20 yıl önce yazılamazdı.

Ancak Baconcu alanların içkin gelişmesi, matematiğin bu alanlara giriş tarzını açıklayamaz. Yeni teorilerin yazarlarının adlarının da gösterdiği gibi, matematize edenlerin ilk kuşağının tamamı Fransız'dı. Gauss ve George Green'in yazıldıklarında zaten az etki bırakmış bir iki yazısı dışında, 1840'larda, İngiliz ve Almanlar Fransızlar'ın bir kuşak önce yaptıklarını benimsemeye ve uyarlamaya başlamadan önce benzeri bir gelişme başka hiçbir yerde olmadı. Büyük bir olasılıkla Fransızlar'ın bu erken öncülüğünü açıklayacak olan, kurumsal ve bireysel faktörler olacak. Mezieres'de Ecole du genie'ye *physique experimentale* öğretmek üzere 1760'larda önce Nollet daha sonra da Monge'nin tayin edilmesiyle başlayarak Baconcu konular Fransız askerî mühendislerinin eğitimlerine giderek daha fazla nüfuz etmeye başladılar.[28] Bu eğilim 1790'larda, öğrencilere yalnızca *arts mecanique*'le ilgili klasik konulara değil, kimya, ısı ve diğer ilişkili konuların da öğretildiği yeni bir eğitimi kurumu türü olan Ecole polytechnique'in kurulmasıyla doruğuna ulaştı. Eskiden deneysel olan alanlara dair matematiksel teoriler üretenlerin hepsinin Ecole polytechnique'te öğrenci ya da hoca olmaları bir rastlantı olamaz. Yapıtlarının yöneldiği doğrultunun belirlenmesinde, Newton'un matematiksel fiziğini, matematiksel olmayan alanlara uygulayan Laplace'ın heybetli önderliğinin de önemli bir rolü oldu.[29]

Hem karanlık hem de tartışmalı olan nedenlerden ötürü, yeni matematiksel fizik Fransa'da 1830'dan sonra hızla geriledi. Bu, kısmen genel olarak Fransız bilimindeki hayatiyet yitiminin bir parçasıydı ama büyük bir olasılıkla daha da önemli olan, özellikle yüzyılın ikinci yarısından itibaren fiziğin somut sorunlarından uzaklaşmaya başlayan matematiğe geleneksel olarak atfedilen birincil rolün yeniden vurgulanmaya başlamasıydı. Kimya ve matematik gibi eskiden karşılaştırılabilir olan alanlara kıyasla, 1850'den sonraki bir yüzyıl boyunca, hâlâ hassas deneylere bağımlı olmakla birlikte bütün alanları matematiksel bir hale gelmiş olan fiziğe Fransızlar'ın katkısı, o zamana kadar görülmemiş bir düzeye düştü.[30] Fizik klasik-Baconcu uçurumunun üzerine diğer bilimlerin gerektirmediği kadar sağlam bir köprü kurulmasını gerektiriyordu.

Dolayısıyla yüzyılın ilk çeyreğinde Fransa'da başlayan şeyin, daha sonra başka yerlerde, öncelikle de 1840'larda İngiltere ve Almanya'da yeniden yaratılması gerekti. Beklenebileceği gibi her iki ülkede de mevcut kurumsal

biçimler, deney konusunda hünerli olan araştırmacılarla matematikte hünerli olanlar arasında sıkı bir iletişimin kurulmasına bağlı olan bu alanın gelişmesinin önünde başlangıçta bir engel oluşturdu. 20. yüzyıl fiziğinin kavramsal dönüşümlerinde Almanlar'ın oynadığı hatırı sayılır rolün de tanıklık ettiği Alman başarısının nedenlerinden biri, Neumann, Weber, Helmholtz ve Kirchoff gibi adamların, fizik adı altında, hem deneyci hem de matematikçi olan teorisyenlerin biraraya gelebilecekleri sıralarda Alman eğitim kurumlarının büyük bir hızla büyümeleri ve dolayısıyla esnek bir yapı kazanmaları olmalı.[31]

Bu yüzyılın ilk onyıllarında Alman modeli dünyanın diğer bölgelerine de yayıldı. Yayıldıkça da Baconcu ve klasik bilimler arasındaki köklü ayrım çizgisi bulandı ve hatta yokolmuş gibi göründü. Ama başka bir açıdan bakıldığında yer değiştirdiğini, farklı alanlar arasında olmaktan çıkarak fiziğin içinde bir ayrım çizgisi haline geldiğini söylemek mümkün. Bulunduğu bu yerden de bireysel ve meslekî çeşitli gerginliklerin kaynağı olmaya devam ediyor. Söylemeye çalıştığım şu: Fizik bütün alanlarında matematiksel hale geldiği içindir ki, teorik ve deneysel fizik, her ikisinde birden yükselinmesi imkânsız addedilecek kadar farklı alanlar olarak görülüyor. Matematiğin teoriye o kadar içkin olmadığı kimya ve biyoloji gibi alanlarda deneyle teori arasında böyle bir karşıtlık görülmüyor. Belki de matematiksel bilimle deneysel bilim arasında, kaynağını insan zihninin doğasında bulan bir uçurum, bugün de hâlâ varlığını sürdürmektedir.

Çeviren: İskender Savaşır

NOTLAR:

1. Bu iki yaklaşım hakkında daha etraflı bir tartışma için bkz. Kuhn, "History of Science", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, XIV (New York, 1968). Burada bilim tarihiyle ilgili olarak yapılan bu ayrımın çok daha iyi bilinen "içselci" ve "dışsalcı" ayrımından ayrıldığına dikkat çekmek istiyorum. İçselci diye anılan bütün yazarlar ya tek bir alanın ya da birbirleriyle yakından ilişkili bir fikirler kümesinin evrimi üzerinde çalışıyorlar; dışsalcılar ise nerdeyse değişmez bir biçimde bilimi tek olarak ele alan gruba giriyorlar. Ama o zaman da içselci ve dışsalcı adlandırmaları artık uymaz oluyor. Örneğin Alexandre Koyre gibi tek bir bilim üzerinde çalışmış olanlar, bilimsel gelişmeyi açıklamak için bilim-dışı fikirlere başvurmakta duraksamıyorlar. Direndikleri şey, B. Hessen, G. N. Clark ve R. K. Merton gibi yazarların dikkat çektikleri sosyo-ekonomik ve kurumsal faktörlere başvurmak. Ama bu entelektüel olmayan faktörler de, bilimleri tek olarak ele alan yazarlar tarafından her zaman önemsenmemiştir. Dolayısıyla "içselci-dışsalcı tartışması", aslında, bu adlandır-manın çağrıştıracağından farklı konular hakkındadır ve bu adlandırmayı kullanmak zararlı olabilmektedir.

2. Kehribarın, hızla sürtüldüğü takdirde yüksek bir çekim gücü kazandığı kadim çağlardan beri biliniyor. (çeviren.)

3. Bu konuda, aşağıda sayılacak olanların yanı sıra bkz. Kuhn, "Scientific Growth: Ref-lections on Ben-David's 'Scientific Role'", *Minerva* (1972), 166-178.

4. Bu sentez çabaları benim meslek hayatımın başına kadar uzanıyor. Başlangıçta bunlar birbirlerinden tamamen farklı görünen iki biçim aldı. Bunlardan, 2. dipnotta zikredilen birincisi, sosyoekonomik faktörlerle bilimsel fikirlerin gelişmesi ile nasıl ilişkilendirileceği meselesiydi. Herbert Butterfield'in çok etkili ve takdire şayan kitabı *Origins of Modern Science*'ın (Londra, 1949), yayınlanmasıyla ön plana çıkan ikincisiyse, 17. yüzyılın Bilimsel Devrim'inde deneysel yöntemin rolü üzerineydi. Butterfield'in ilk dört bölümü modern çağın ilk dönemleri biliminde meydana gelen kavramsal dönüşümlerin "öncelikle yeni gözlem ya da verilerden değil, bilim adamlarının zihinlerinde meydana gelmekte olan sistematik değişikliklerden... düşünce tarzlarını değiştirmelerinden" kaynaklandığını ikna edici bir biçimde açıklamıştı. Daha sonraki iki bölüm ise "Onyedinci Yüzyılda Deneysel Yöntem" ve "Bacon ve Descartes" hakkında, nisbeten daha geleneksel bazı anlatılar içeriyordu. Bu konular elbette bir şekilde bilimsel devrime ilişkin ama bunlar hakkındaki bölümlerdeki malzemenin pek azı, kitabın başka bölümlerinden herhangi bir şekilde işe koşuluyordu. Daha sonra anladım ki, bunun nedeni Butterfield'in, özellikle "Kimyadaki Ertelenmiş Bilimsel Devrim" bölümünde 18. yüzyıldaki kavramsal dönüşümlere de, onyedinci yüzyılı o kadar başarıyla açıklamış olan, "yeni veriler değil yeni düşünce tarzı" modelini uygulamaya çalışmış olmasıydı.

5. Bu "klasik bilimler" kısaltması bir karışıklığa yol açabilir çünkü klasik kadim çağda anatomi ve fizyoloji de çok gelişmiş bilimlerdi ve burada klasik fizikî bilimlere atfedilen gelişkinlik özelliklerinin hepsine değilse bazılarına onlar da sahipti. Fakat bu biyolojik-tıbbî bilimler, çoğunluğu tıp ve tıbbî kurumlarla ilişkili ikinci bir grup insan tarafından sürdürülen ikinci bir klasik kümenin unsurlarıydı. Bu ve diğer bazı farklardan ötürü her iki küme bir arada değerlendirilemez ve hem aşırı karmaşıklıktan kaçınmak için hem de kendi yeterliliğimin sınırlarından ötürü, ben konuyu klasik fizikî bilimlerle sınırlandıracağım.

6. Genel olarak karmaşık ve inceltilmiş veriler, ancak bu tür verilerin toplanmasının top-lumsal olarak yararlı olarak algılanan bir işlevi olduğu durumlarda ortaya çıkar. Bu tür verilere gerek duyan anatomi ve fizyolojinin kadim çağlarda çok gelişmiş olması, söz konusu disiplinlerin tıpla ilişkilerinden kaynaklansa gerek. Ama bu ilişkinin bile, özellikle de Ampirikler (!) tarafından karşı çıkılan ateşli bir tartışma konusu olması, kadim çağlardan 16. yüzyıla temel hayat bilimlerinin nisbeten daha genel taksonomik, karşılaştırmalı ve gelişime yönelik amaçlarına cevap verecek (Aristoteles ve Teofrastus dışında) bu kadar az veri kalmış olmasını açıklayabilir. Klasik fizikî bilimler içersinde yalnızca astronomi top-lumsal bakımdan görünür bir yararı olabilecek verilere gerek gösteriyordu (takvimler ve M. Ö. 2. yüzyıldan sonra horoskoplar).

7. Bu paragraf, klasik bilimler Latin orta çağı boyunca süren araştırma gelenekleri olarak değerlendirildikleri takdirde ortaya çıkan tarihçilik problemleri üzerinde duran John Murdoch'la yaptığım tartışmalardan önemli ölçüde yararlanılarak yazıldı. Bu konuda bkz. Murdoch'un "Philosophy and the Enterprise of Science in Later Middle Ages", Y. Elkana'nın derlediği *The Interaction between Science and Philosophy*'nin (New York, 1974) içinde; s. 51-74.

8. Beşerî bilimler de dönüştüyse de, 15. yüzyılla 18. yüzyıl arasında büyük ölçüde statü kaybettiler. Artık giderek pratik konulara, kompozisyona, mizaca, araç-gereç yapımına hasredilen denemelerin ilk bölümleri beşerî bilimler hakkında oluyordu. Klasik bilimlerin ko-nularının son derecede teorik denemeler için bile merkezî bir önem kazanmasıyla birlikte, müzik bunlardan ayrıştı. Ama bu ayrışma geç gerçekleşti ve hiçbir zaman mutlak olmadı. Kepler, Mersenne ve Descartes armoni üzerine yazdılar; Galileo, Huyghens ve Newton konuyla ilgilendiler; Euler'in *Testamen novae theoriae musicae*'si köklü bir geleneğin ürünüdür. 1739'daki yayınından sonra, armoni artık kendi için araştırılan bir konu olmaktan çıktı ama bu arada, başlangıçta onunla ilgili görülmüş olan bir konu onun yerini almıştı bile; gerilmiş tellerin, hava sütunlarının osilasyonunun ve genel olarak akustiğin teorik ve deneysel incelenmesi. Joseph Saveur'ün (1653-1716) meslek hayatı müzik olarak armoniden akustik olarak armoniye geçişin açık bir örneğini temsil eder.

9. Kuşkusuz böylesi bir dönüşüm klasik hayat bilimlerinde, anatomi ve fizyolojide,

gerçekleşti. Dahası bunlar Bilimsel Devrim sırasında dönüşen yegâne biyolojik-tıbbî bilimlerdi. Ama hayat bilimleri öteden beri hassas gözlemlere ve zaman zaman da deneylere bağımlı olmuştu; otoritelerini, Galen örneğinde olduğu gibi, kimi zaman fizikî bilimler için önemli olanlardan farklı kadim yazarlardan alıyorlardı; gelişmeleri de tıp mesleğinin ve kurumlarının gelişmesiyle içiçe geçmişti. Dolayısıyla 16. ve 17. yüzyıllarda hayat bilimlerinde yer alan kavramsal dönüşümleri ve kapsamlarının genişlemesini açıklamak için başvurulması gereken faktörler, fizikî bilimler için başvurulması gerekenlerle hiç de aynı değildir. Ama meslekdaşım Gerald Geison'la sık sık yaptığım konuşmalar, burada geliştirilmeye çalışılana benzer bir perspektifin onların incelenmesi için de verimli olabileceği yolundaki öteden beri sahip olduğum izlenimi pekiştirdi. Böylesi bir amaç için matematiksel ve deneysel gelenekler arasındaki farkın önemi çok az olacaktır ama tıbbî olan ve olmayan hayat bilimleri arasındaki ayrım kritik olabilir.

10. Batıda 12. yüzyılda Araplar'dan öğrenilenden hareketle çalışılmaya başlayan cebir, önceleri "the art of the coss" diye anılıyordu. (çeviren.)

11. A. C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science, 1100-1700* (Oxford, 1953); J. H. Randall, Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science* (Padova, 1961).

12. Orta çağda deney geleneği hakkında yararlı ve kolay ulaşılabilir bir örnek için bkz. Dante *Paradiso*, ikinci kanto. Ernan McMullin'in derlediği *Galileo, Man of Science*'ın (New York, 1965) dizinindeki "deney, Galileo'nun yaptındaki rolü" maddesinde hareketle yapılacak bir tarama, Galileo'nun orta çağ geleneği ile ilişkisi sorununun ne kadar karmaşık ve tartışmalı olduğunu gösterecektir.

13. Kapsamlı bir örnek için bkz. Kuhn "Robert Boyle and Structural Chemistry in the Seventeenth Century" *Isis*, XLIII (1952), 12-36.

14. Bkz. A. Millar'ın derlediği *The Works of the Honourable Robert Boyle*'da (Londra, 1744) "Hydrostatical Paradoxes, Made out by New Experiments". Pascal'in kitabı hakkındaki tartışma yazının ilk sayfasında yer alıyor.

15. Galileo'nun sarkaca yaklaşımına bir orta çağ girişi için bkz. Marshall Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*. Toricelli'nin barometresine giden yol için bkz. C. de Waard'ın yeterince bilinmeyen monografi; *L'experience barometrique, ses antecedents et ses explications* (Thouars [Deux-Sevres], 1936).

16. Alexandre Koyre, *Etudes Galileens* (Paris, 1939); Butterfield, *Origins of Modern Science*.

17. Entelektüel bir ilgi alanı olarak kimyanın erken bir evresi için bkz. Marie Boas, *Robert Boyle and Seventeenth Century Chemistry* (Cambridge, 1958). Hayatî önem taşıyan daha sonraki bir evre içinse bkz. Henry Guerlac, "Some French Antecedents of the Chemical Revolution", *Chymia*, V (1959).

18. I. B. Cohen, *Franklin and Newton* (Philadelphia, 1956).

19. Kaynağının, hem astrolojinin hem simyanın kurucusu olarak zikredilen efsanevî Hermes Trimegistus olduğu farzedilen gizli bilgiler bütünü. Daha da genel olarak "batını" anlamında kullanılır. Bkz. dipnot 21 (çeviren).

20. Tarihçiler, bilimsel Devrim sırasında, bir araç ya da ontoloji olarak matematiğe daha fazla önem atfedilmeye başlandığının hiç değilse yarım yüzyıldır farkında. Bu, yıllar boyu Rönesans Yeni Platonculuğunun bir sonucu olarak yorumlandı. Bundansa "Hermetizm" etiketini kullanmak (başka bazı önemli yeniliklerin keşfedilmesine katkıda bulunduysa da) bilimsel düşüncenin bu veçhesinin açıklanmasına katkıda bulunmuyor. Bu değişiklik yakın geçmişimizdeki araştırmaların tartışmasına burada girmeyeceğim bir sınırlılığına işaret ediyor. Bugünkü kullandığı şekliyle "Hermetizm", Yeni Plantonculuk, Kabalizm, Rosicrucianizm ve başka ne bileyim ne gibi birbirleriyle ilişkili olduğu farzedilen bir dizi hareket için kullanılıyor. Bunların fena halde, zamansal, coğrafî, entelektüel ve ideolojik bakımlardan birbirlerinden ayrıştırılması gerekiyor. [Cabalizm: Kaynağını Yahudi düşüncesinde ve özellikle Talmud'un incelenmesinde bulan, sayılara mistik ve tılsımlı değerler atfeden batınî akım. Rosicrucianizm: Adı gül ("rose") ve haç ("crucifix") kelimelerinden oluşturulmuş, masonlukla akraba gizli örgüt. —Dipnotun parantez içindeki kısmı çevirmenin.]

21. Proto Hint Avrupa dilindeki magh- "iktidar ya da yetenek sahibi olmak" kökünden kaynaklanan kelime. İncil'de olağandışı bir yıldızı izleyerek İsa'nın doğum yerini keşfedip ona ibadet eden bilgeler. Kelime İngilizce'ye "büyücü" anlamını taşıyan Latince magus'tan girmiş; hem "büyücünün gücü"nü hem "Doğu'nun hikmeti"ni çağrıştırıyor (çeviren).

22. Frances A. Yates, "The Hermetic Tradition in Renaissance Science", C. S. Ingleton'un derlediği Science and *History in the Renaissance*'ın (Baltimore, 1968) içinde ve Paolo Rossi, *Francis Bacon: From Magic to Science* (Londra, 1968).

23. Her ne kadar doğrudan doğruya bu konuyla ilgili değillerse de, geçenlerde yayınlanan iki makale, önce Hermetizmin daha sonra da parçacıkçılığın 17. yüzyılın entelektüel-toplumsal itibar mücadelelerinde nasıl bir yer tutmuş olabileceğini ışık tutuyor: P. M. Rattansi, "The Helmontian-Galenist Controversy in Restoration England", *Ambix*, XII (1964); T. M. Brown, "The College of Physicians and the Acceptance of Iatromechanism in England, 1665-1691", *Bulletin of the History of Medicine*, XLIV (1970).

24. R. K. Merton, *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England* (New York, 1970). İlk kez 1938 yılında yayınlamış olan bir eserin ikinci edisyonu olan bu kitap "Seçme Kaynakça: 1970" adlı yararlı bir kılavuz da içeriyor.

25. Bkz. E. Mendelsohn "The Emergence of Science as a Profession in Nineteenth Century Europe", Karl Hill'in derlediği *The Management of Scientists* (Boston, 1964).

26. Kuantum Fiziği Tarihi Arşivi'nde 1920'lerde İngiltere, Amerika ve Fransa'da matematikle matematiksel fiziğin ilişkisi hakkında, Leon Brillouin, E. C. Kemble ve N. F. Mott'la yapılmış, onların döneme ait anılarını içeren konuyla ilgili söyleşiler var. Bu arşivler hakkında bilgi için bkz. T. S. Kuhn, J. L. Heilbron, P. F. Forman ve Lini Allen, *Sources for History of Quantum*

Pysics: an Inventory and Report (Philadelphia, 1967).

27. Fiziğin matematize edilmesi probleminin bazı veçheleri, klasik bilimler Baconcu bilimler ayrımının ilk kez yazılı olarak yapıldığı makale olan Kuhn, "The Introduçtion of Measurement in Modern Pysical Science", *Isis*, LIII (1961)'da incelendi.

28. İlgili malumat için bkz. R. Taton'nun derlediği *Enseignment et diffusion des sciences en France au XVIII. siecle*'ın (Paris, 1964) içinde, Rene Taton "L'ecole royale du génie de Mezieres".

29. R. Fox, "The Rise and Fall of Laplacian Physics", *Historical Studies in the Physical Sciences*; R. H. Silliman, "Fresnel and the Emergence of Physics as a Discipline", a.g.e.

30. Hakkındaki yazının son derecede kıt olduğu bu konuyla ilgili bilgilerin yanı sıra yönlendiricilik için bkz. R. Fox "Scientific Enterprise and the Patronage of Research in France 1800-70" *Minerva*, XI (1973); H. W. Paul "La science française de la secode partie du XIX. siecle vue par les auteurs anlais et americains", *Revue d'histoire des scinces*, XXVII (1974).Ancak her iki yazıda fizikten çok genel olarak Fransız bilimindeki gerilemeyle ilgili; oysa bu eğilim fizikteki gerilemeden daha az bariz olan bir süreç. Fox'la konuşmalarımız bu konudaki kanaatlerimin pekişmesini sağladı ve fikirlerimi düzenlememe yardımcı oldu.

31. Russel McCormach "Editor's Foreword", *Historical Studies in the Pyhsical Sciences*, III (1971).

Seyhan Erözçelik

MELEK SİMA

Peşimde, meraklı ve yaramaz,
geriye dönüp baktığımda, dikiyor
gözlerini gözlerime, anlatır gibi,
yaşadığı ormanı, içini, çocukluğunu—
oysa hâlâ çocuk gibi! Dalıyor zamana.

Zaman, bir kız çocuğunun
yaramaz belleğinde bükülüyor.

Çocukluklar, işte, bütün memelilerin
çocuklukları gibi. O, gözleriyle
ayrılıyor insanların yanına. Ama,
sadece gözleriyle. Geriye kalanlarıyla
hâlâ puma!

Melek puma ruhundan sıyrılıyor,
kendinden soyunuk, saçlanıyor,
bir kuş mekanizmasının kollarında.

Yüreğimde bir puma koşuyor,
atlıyor canına. Ormana ateş bırakıyorum.
Ben şimdi yüreğimi ve ormanı ateşe veriyorum.

Bu bellek, artık beyaz.
Günah kadar beyaz. Ruh duman içinde.

SOPRANO ve HOROZ

Soprano ve Horoz, A.M.Ruiz, 1949.

1947 yılında bir rastlantı sonucu *Chicago Sanat Enstitüsü*'nü ziyaret eden Stravinsky, ansızın olduğu yere mıhlanıverir; William Hogarth'ın sekiz parçadan oluşma taşbaskısı karşısında büyülenen sanatçı, yeni bir opera bestelemeye karar vermiştir çünkü. Tek sorun, bu öyküyü librettoya çevirecek bir yazarın bulunmasıdır şimdi. Ancak, o da fazla uzun sürmez; dostu Aldous Huxley'in aracılığıyla tanıştığı W.Hugh Auden, en az onun kadar bu işe gönül verince *The Rake's Progress*'e gün ışığı doğmuştur artık. Dört yıl sonra, ilk kez Venedik'te sahnelenen yapıt, her ne kadar Carl Ebert'in sıradan rejisiyle beklenen ilgiyi görmemişse de, bugün çağdaş opera repertuarının sayılı örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir hiç kuşkusuz.

Hogarth'ın söz konusu resmi, herhangi bir sanat yapıtının kimi zaman kendisini aşan çağrışımlara açık olması bakımından önemli bir örnektir bizim için, *Mona Lisa*'yı düşünelim; salt o esrarlı gülümseme yüzünden koskoca bir opera bestelemiştir Schillings. Ya Spitzweg'in *Yoksul Ozan*'ı; şemsiyesi altında yatağına gömülü o tonton yaşlı, en az resim kadar bir opera veya roman kahramanı da olmaya hak kazanmıştır; tıpkı her türde mekik dokumaya hazır *Murtaza* gibi. Bu bağlamda Daumier'den Cûda'ya dek uzanan hiciv ağırlıklı desenleri anımsamaya çalışalım; hepsi, henüz yazılmamış gizli bir *opera buffa* metni gibi karşımızda durmaktadır sanki.

Antonio M.Ruiz'in birkaç yıl önce İmago Mexiko adlı sergide karşılaştığım *Soprano ve Horoz*'u, her nedense bu konu üzerinde düşünmeye yöneltti beni. Ancak, benim asıl ilgimi çeken şey, ne aynı konunun çeşitli sanat dalları arasındaki bölüşümü, ne de duyarlığın çevrimi (synaesthesie) sorunuyla bağıntılı; hatta resmin kendisi bile pek önemli değil. Ruiz, dört yüzyıllık opera tarihinin kronik bir yarasına gülümseyerek parmak basmış; hepsi bu.

Ne var ki, resimde temsil edilenin anlam ve gerekçesini biraz olsun kurcalamaya başlayınca, ilk izlenimin hiç de öyle sanıldığı gibi uçucu olmadığını, bir dizi soruya yanıt vermek zorunda kaldığımızı hissediyoruz hemen. Bunlardan ilk ve en önemlisi şu: Meksika'lı bir sanatçı, ülkesinde güzel sese bunca önem verilirken, nasıl olup da eleştirel bir tavırla karşı çıkabiliyor

bu işe! Doğrusu ya, böyle bir resim Cermen yahut İskandinav asıllı bir sanatçının elinden çıkmış olsaydı, uzunboylu üzerinde durup, şaşırmamıza gerek yoktu herhalde; çünkü oldum olası kaprisli *primadonna*'lara kuşkuyla bakılan bu ülkelerde, yalnızca güzel sesli şarkıcıların ipliği çoktan pazara çıkmıştı zaten.

Peki, Ruiz nasıl varmıştı bu sonuca? Tepkisi nereden kaynaklanıyordu? Bu sorulara yanıt vermeden önce bir başka nokta üzerinde durmaya çalışalım ilkin. Mizah duygusunu naif resimle pekiştirmeye özen gösteren sanatçı, sopranonun ağzındaki horozla çift anlamlı bir mesaj veriyor bize: a) kuş beyinli kadının sesinden başka hiçbir şeyi yok; b) sesinin güzel olduğunu sanan kadın, aslında horoz gibi cırtlak sesle öten yeteneksizin biri; ü ü rü üüü, *bel canto* nun parodisi burada. Soprano, görünürdeki tüm karikatürize edilmiş tavrına karşın, yine de kendi mesleğinin kusursuz bir prototipi olarak, hepimizin yakından tanıdığı biri gibi; bakımlı el ve ayaklarından başka kadınsı zarafetini temsil edebilecek her şeyden yoksun; italo-americano kökenli diyebileceğimiz bu tombul *diva*, belli ki, vücuduna da güvenip, hâlâ kendisine yakışan giysilerin bulunduğu inancında; zayıflarsa şakıma şansı tehlikeye düşeceğine göre, sigara ve yüksek alkollü içkiye hayır, *tortilla* eşliğinde bol soslu mutfağa evet; çünkü her şey ses için bu dünyada.

Görüntü, bu sopranonun yaşamında sessizce rafa kalkmışsır aslında. Dolayısıyla, veremli genç kız rolünde geçmişine veda edebilir: *Addio del passato*. Bu akşam Don Jose'yi baştan çıkarmak üzere kur yaparken, ertesi gece babası Herodes'in ısrarlı dans çağrısı üzerine hiç çekinmeden soyunmaya kalkışır. Hem sonra oynamasına da gerek yoktur ki, sesini duyan herkes kendinden geçecektir nasılsa. Zaman değişmiş, bir dirhem et bin ayıp olmuştur, ama o hâlâ Angelica Catalani gibi görmektedir kendisini: *Prima Cantatrice del Mondo!*

Gerçi günümüzdeki sopranoların yetkileri eskiye oranla hayli sınırlıdır; hiç değilse, notaları gönlünce değiştirme hakkı alınmıştır ellerinden; ancak, operaya yaklaşım söz konusu olduğunda, geleneksel davranış biçimlerinde önemli bir değişiklik olduğunu söylemek yine de çok güçtür. Şarkıcı, çıkardığı sesle bir tür orgazm olup, kendine hayran kalmaktadır hep. Nitekim, açıkça söylenmese bile, oyun boyunca, izleyiciden önce sanatçının tatmin olma ilkesi hiçbir zaman geçerliliğini yitirmemiştir. Patlat do'yu, al alkışı!

İster disiplinli bir çalışma sonucu, ister doğanın armağanı olsun, tiz sesleriyle övünmek her sanatçının hakkıdır elbette. Ne var ki, birkaç tiz nota uğruna, hiçbir sanatçının üç saat boyunca izleyicileri esir almaya hakkı yoktur; çünkü her rol, eninde sonunda yaşamdan bir kesittir; Violetta'yı do'ya indirgeyen soprano, önce Verdi yi katletmektedir. Gerekçesiz her ses, belli bir titreşim sayısına tekabül eden niteliğiyle, olsa olsa fiziğin ilgi alanına girmektedir; operanın değil.

Her neyse, bu aşamada kısa bir ara verip, az önceki soruya dönelim yine. *Soprano ve Horoz* yalnızca imgelem ürünü olmadığına göre, hangi gerekçeyle böyle bir resim yapmıştı sanatçımız! Kesin olan bir şey var: Ruiz, bu insanları uzaktan gözlemekle yetinmiyor; düpedüz yanında onların; yani, her yönüyle, sahne dışında da yakından tanıma olanağı bulunmuş bir şarkıcının portresiyle karşı karşıyayız burada. Gerçi belli bir sanatçı değil bu, ama ortaya çıkan on/lar/dan daha fazla benziyor kendisine. Ruiz, sahne yerine çok daha özel bir mekân seçmiş: Oda; gerçi kime ait olduğunu kestiremiyoruz, ama bu kadarı bile önemli bir ipucu veriyor bize: Soprano prova yapıyor. Hani zorlansak, ne söylediğini bulacağız sanki!

Öte yandan, eşyalar ile sopranonun gövdesi arasındaki ilişki de sahne mantığına göre düzenlenmiş; her şey, gerçekte olduğundan biraz daha küçük. Buysa, şarkıcının dev cüssesinden çok bir başka şeyi vurgulamaya yönelik: Soprano için her yer sahne; çünkü dünyaya at gözlüğüyle bakan bu yaratık, şarkı söylemek üzere aramızda bulunuyor yalnızca.

Bütün bunlar ise Ruiz'in opera, şişko *diva*, dekor ve benzeri şeyleri çok yakından tanıdığının somut bir göstergesi hiç kuşkusuz. Sergi kataloğundaki kısa biyografisine göz atıyorum. Mexico Güzel Sanatlar Akademisi'nde resim ve mimarlık eğitimi gören sanatçı, çeşitli işlerin yanı sıra, 1926 yılında gittiği Hollywood'da film dekoruyla yakından ilgilenme olanağı buluyor. Daha sonra teknik çizim ve perspektif konusunda uzmanlaşan Ruiz, 1942 yılında görev aldığı *Compañía Cinematográfica Latino Americana*'da, on yılı aşkın bir süre boyunca, çeşitli tiyatrolarla çalışıyor; bu arada resim de sürekli gündemde elbette. Ancak satır başlarıyla aktarmaya çalıştığım bu yaşamöyküsünden *Soprano ve Horoz* la ilgili kayda değer hiçbir şey çıkmıyor doğrusu; en azından *diva* nın özel yaşamına kadar sızan bir ressamdan en küçük bir iz yok ortada. Son olarak, herhangi bir soprano ile gönül ilişkisine girmiş olabileceği yolundaki varsayıma gelince, o da pek inandırıcı gelmiyor insana; hiç değilse benim için ciddiye alınır bir tarafı yok bunun.

Umudumu yitirmeden müzik sözlüklerini karıştırmaya başlıyorum bu kez. Aşağı yukarı hep aynı şeyler çıkıyor karşıma: Mexico'nun kültür yaşamında operanın çok özel bir yeri var. Yüzyıl başında, arenalarda sahnelenen opera, tam yirmi beş bin kişi önünde oynanıyor! Sanatçılar arasında Caruso'dan Raisa'ya kadar kimler yok ki! Tüm ekonomik sıkıntılara karşın 1932 yılında hizmete giren *Palacio de las Bellas Artes*, operaseverlerin yeni tapınağı; Batı'nın en çarpıcı isimleri birbiri ardından burada boy gösteriyorlar artık. Ne savaş, ne de bir başka şeyin bu tutkuyu engellemesi mümkün; arenalarda kendinden geçen binlerce izleyici, şimdi aynı heyecanla kapalı salonda yer bulmaya çalışıp, çılgın gibi ilahlarını alkışlamaya can atarken Ruiz hep pusuda; operaya gittiği zaman, en az sahne kadar salonu, hatta salondaki izleyiciyi de gözlemliyor.

Soprano ve Horoz u tüm bu gelişmelerin ışığında değerlendirince, birden herşeyin anlamı değişiyor; resmi daha iyi kavramaya başlıyorum. Soprano, kendisini değil, operaseverleri imliyor burada. Ruiz şöyle diyor sanki: "Ey ahali, alın da şu taptığınız şeye iyice bakın; ufkunuz bu kadar işte!" Gerçekten de bu kadına yakından baktıkça, şarkıcının karikatürize edilmesinden öte, fanatik yandaşlarının kofluğunu görür gibi oluyorum; kulaktan dolma bir cızgıyı tekrarlayabilecek denli aşina olduktan sonra, *ses*'i operaya yeğleyenlerin dramı. Ruiz, sopranoyu izleyenlerin sopranodan daha gülünç ve acınası bir durumda olduğunu göstermek istiyor bize. Rodolfo'nun o ünlü aryası başlamayagörsün, tıpkı favori oyuncularının ayağında topu gören futbol hastalarının gol beklentisiyle yanıp tutuşmaları gibi, do'ya kadar nefessiz kalır bunlar; dekor ve reji şöyle dursun, hangi eserin sahnelendiği bile umurlarında değildir; varsa yoksa do! Besbelli: Dünyada hiçbir sanat dalı opera kadar yanlış anlaşılıp alay konusu olmamıştır; çünkü opera, şarkıcıdan izleyiciye dek, öncelikle kendisine yürekten bağlı olanlar tarafından iğdiş edilip, hiçliğe itilmiştir daima.

Demek ki, Ruiz'in resmini böylesine sahici kılan olgu, sanatçıdan çok sanatçıyı var eden koşulların gözlemlenmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Yalnızca bir simgedir soprano; horoz

gibi öttükçe, hindi gibi kabarmaya itilerek, hayranlarıyla birlikte maskara olmaya mahkûm bir yaratık; masum ve şapşal!

Soprano'nun öyküsü bir bakıma burada bitiyor, ama hâlâ içim rahat değil; beni rahatsız eden bir şey var sanki. Örneğin bu resmin Türkiye gibi bir başka ülkede yapılmış olması halinde farklı yorumlama mümkün, hatta zorunlu değil miydi? Nitekim, aynı şarkıcı Fatma Eyc'nin elinden çıkmış olsaydı —şu anda ondan daha uygun bir isim gelmiyor hatırıma— böyle bir yorum yapabilecek miydik acaba?

Türkiye'de şımartılan şarkıcı yok, ama kedisini *diva* zanneden kimi sanatçılar ortalık yerde dolanıp duruyor hep. En iyimser bir yaklaşımla yılda ancak birkaç kez sahneye çıkabilen bu sanatçı tipi, toplum tarafından dışlandığı ölçüde, yakın çevresine "opera artisti" olduğunu belli etme çabası içindedir genellikle. Dolayısıyla, Ruiz'in sopranosunda söz konusu olan gerekçeli şişinme, bunlarda iyice anlamını yitirip, patolojik bir olaya dönüşmüştür ister istemez. Ruiz'de, öznel deneyim ile toplumsal eleştiri ayrılmaz bir bütün oluşturmasına karşın, bizdeki karşılığı tek ve somut bir örnekle sınırlı kalmak zorundadır son çözümlemede; yani, ancak adı sanı belli bir sopranonun resmi olabilir bizde; aksi takdirde, bunun dışındaki herhangi bir şişko *diva*'yla toplumun değil, operanın hicvedilme sakıncası vardır. Buysa, ilk elde çarpıcı görünse bile, sonuçta ressamın cehalet ve art niyetini ortaya koyması bakımından hayli yanlış bir tavırdır elbette.

Hazır buraya kadar gelmişken, biraz olsun dağılmayı göze alıp, bu konuyla ilgili bir başka soru daha yöneltmemiz mümkün pekâlâ; yeter ki *diva* sözcüğünün kavramsal içeriğini biraz daha genişletip, uzlaşmaya razı olalım. *Diva*'yı "tepedeki kadın" olarak kabul edersek, sürekli oynayıp, hemen her vesileyle kendisini teşhir eden çaçaron bir tip çıkar karşımıza; elinden hiçbir şey gelmediği için hayır işlerine adamıştır tüm varlığını; gücüne göre dernek, balo, vakıf üçgeninde koşuşturup dururken, tıpkı Ruiz'in sopranosu gibi şiştikçe şişip, böbürlenir; çünkü yediden yetmişe herkes, bu hayırsever yurttaşa hayırduaları okuyup, hep bir ağızdan "Yaşa, var ol!" diye bağırmaktadır. Kremalı kestane pastasını yoksul çocuklar adına keserken, kamera ve objektifler sıraya girmiştir; akşam televizyon, ertesi gün gazetelerde boy gösterir; bir iyilik perisidir o; mağrur, ama kendisini bizler için helak eden çağdaş bir azize!

Kim ne derse desin, geri kalmış ülkelerin su katılmamış bu *diva*'sıyla Ruiz'in sopranosu adamakıllı örtüşüyor bana göre. Müthiş görkemli bir baloda düşünüyorum *donna assoluta*'yı; gıgısı, dolgun göğsü, bakımlı elleriyle herkese örnek olabilecek vatansever bir kadın.

Kısacası, sopranoyu Ruiz gibi resmetme şansımız yok; çünkü kendisinden başkasını temsil etme olanağı sopranonun elinden alınmış, ama toplumun başka alanlarında *diva*'lığa sıvananların sayısı belli değil; yalnızca horozları eksik.

Stravinsky, o yıl Hogarth yerine Ruiz'i görseydi "*Soprano ve Horoz*"dan da etkilenip, yeni bir opera yazar mıydı dersiniz! Bilemiyorum, ama ben Türkiye'deki örneği için isim bile buldum: *Bayan Ö'nün Önlenemez Yükselişi.*

Mehmet Ergüven

BİR KAVRAM OLARAK ALET, MANTIK VE PARTİ

Aydın Çubukçu • Orhan Koçak • İskender Savaşır

İSKENDER SAVAŞIR: İsterseniz şöyle bir yerden başlayalım. Kitabın bütün yapısına içkin olan bir gerilim var gibi geldi: Diyalektiğin bir eylem olarak, bir eylemliliğin ifadesi olarak kavranması ile bir sistem olarak kavranması arasındaki gerilim.

AYDIN ÇUBUKÇU: Lenin'de olsun, Marks'ta olsun, ben kendi payıma diyalektiği gerçekleştirebilmek, diyalektik olarak kavrananı, diyalektik olarak işleyebilmek etkinliğini, eylemliliğini görüyorum. Lenin'i ve Marks'ı da bu temelde anlıyorum. Onlarda, teorinin maddi güç haline gelmiş önermesinde olduğu gibi, bir düşünceyi madde haline getirmek, ama eylemli insanın etkinliği içersinde edinilmiş bir düşüncenin madde haline getirilme faaliyetini görüyorum. Bunları böyle anlayınca yazdıklarının kimi zaman, özellikle Lenin'de *Ampiriokritisizm*'de görüleceği gibi, dışımdaki dünyanın, duyularla algılanabilen dünyanın kendinde hareketine ağırlık verildiği, çünkü onun karşısında insanın yalnızca izleyici durumda bırakıldığı izlenimi doğabilir. Bence böyle, döneme göre değişen düşünceleriyle değerlendirmek yerine, bütün hayatıyla, yaptığı işlerle ele almak gerekiyor. Yaptığı işe baktığımız zaman, Lenin'in eylemci yanıyla, dünya üzerinde etkinlikte bulunarak diyalektiği açığa çıkartan ve onu gerçekleştirmeye, dünyayı mantıksal bir dünya yapmaya çalışan insan portresini buluyoruz. Önemli olan budur bence. Yoksa Parti'nin çeşitli kanatları arasındaki tartışmalarda tuttuğu, dönemsel olarak bir yanı öne çıkardığı görüşleri Lenin'in düşüncesinin bütünüymüş gibi algılamak, bence yanlış. Bu bakımdan benim çalışmamla Lenin'in düşünceleri arasında, kamplaşmaya yol açan tercihler bakımından benim bir tercih yaptığım söylenemez. Ben Lenin'in eylemini iletmeye çalışarak diyalektiği anlattım.

İ.S.: Ben zaten bu şekilde bir kamplaşma içinde yer tutmaktan çok, örneğin

Aydın Çubukçu ile bu söyleşi Antep Özel Tip Cezaevi'nde Aydın Çubukçu'nun kendi koğuşunda yapıldı., Burada yer alan metin bu söyleşinin band çözümlerinden oluşmaktadır. Aynı gün Orhan Koçak, Aydın Çubukçu'ya yazılı olarak hazırlamış olduğu bir dizi soru verdi; bu sayıda yer alan ikinci söyleşi Aydın Çubukçu'nun bu sorulara yazılı olarak verip bize postayla ilettiği cevaplardan oluşmaktadır.

Lenin'de olduğunu düşündüğüm bir gerilimin sizin kitabınızda da olduğunu söylemek istemiştim.

ORHAN KOÇAK: Benim kitapta gördüğüm ve sistematik Hegelciliğine rağmen sevdiğim, onu aşan yan; Lenin'in, çeşitli dönemlerde yazılmış farklı kitaplarından çok, bir bütün olarak eyleminden çıkan bir diyalektik anlayışı var. Bu diyalektik bence *Materyalizm ve Ampiriokritisizm*'i aşan bir diyalektik. Hem onu hem de *Felsefe Defterleri*'nı aşan, her ikisine de sığmayan, her ikisini de içeren bir yan.

İ.S.: Buna ben de katılıyorum. Ama yine de söylediğimde ısrarlıyım. Ben eylemle sistem arasındaki gerilimin temelde komünizm tasavvuru ile ilgili bir soruna da işaret ettiğini düşünüyorum. Diyalektiğin hayatileşmesi, fiiliyat kazanabilmesi için tek ile bütün arasındaki çelişkinin de çözülmesi ya da çelişkiyi çözecek dolayımların bulunması gerekiyor. Bu eğer saf bir ütopya değilse, bence bir tür devleti ve bürokrasiyi gerektiriyor aslında. Bunun karşısında bizim devletin sönümlenmesi iddiamız var. Parça ile bütünün uzlaşmasını her türlü örgütlülükten bağımsız olarak düşünemeyiz. Bu örgütlülükse, bildiğimiz biçimleriyle, işte kendi tarihimizden, dünya tarihinden bildiğimiz biçimleriyle bürokratik biçimlerdir.

A.Ç.: Burada önemli olan örgüt kavramının aldığı değişik biçimler. Bunları sanıyorum insanın tarihsel eyleminin gelişmesiyle ilintili olarak, değişik biçimler kazanarak —sonunda diyalektiğin, mantığın dünyalaşması diyeyim buna— mantığın dünyalaşmasına kadar gidecek olan süreçte, insanoğlu eylemini düzenleyen çeşitli örgütlere muhtaçtır. Bu bugün partidir, yarın devlet olacaktır, giderek onun sönümlenmesinin ortaya çıkaracağı, yine bir biçim almış toplumsal örgütlenmeler olacaktır. Kitapta Engels'in bir örneğini kendimce yorumlamaya çalışırken, onun doğrudan doğruya toplumsal kalıtım kavramı üzerinden bir açılım yaptığını söyledim. Diyordu ki, Avrupalı bir çocuğa bir matematik akyisomunu, uzun boylu kanıtlara girişmeksizin anlatabiliriz ama bir Avustralya yerlisi çocuğa bunu anlatabilmek hayli güçtür. Bununla *Menon*'daki köleyle diyalog arasında bir ilişki kurdum. Ve Engels'in bir aksiyomu anlayabilmek için, bir aksiyomu hemen kabul edebilmek için insanın, kuşatıldığı bütün toplumsal ilişkilerin içindeki konumunu öne çıkartan bir belirleme yaptığını düşündüm. *Doğanın Diyalektiği*'nde Engels'in ne söylediği o kadar açık değil. Bir biyolojik kalıtımdan mı söz ediyor, yoksa sözünü ettiği başka bir kalıtım mıdır, belli değil. Ben toplumda biçimlenmiş düşüncenin tek tek birşeylerde bir mantığa yol açtığını düşünerek, bunu doğrudan doğruya bir toplumsal kalıtım olarak yorumladım. Toplum bir mantık veriyor bize. Yapılarla belli bir mantık veriyor, şehrin düzenlenişi ile bir mantık veriyor, ilişkilerle, dille, ticaretle bir mantık veriyor. Bunu

komünizm açısından da aynı şekilde düşünebiliriz. Komünizm, o süreç içinde ve oraya varacak olan süreç içinde her bir insanın artık toplumdan aldığı şeyin komünistçe düşünme biçimi olabileceği bir andan sonra gerçekleşebilecektir ve artık mantığın, yani diyalektiğin dünyalaşması, maddeleşmesi söz konusu olacaktır. Ama bunu, diyalektiği insanın son düşünme biçimi olduğu anlamında görmüyorum. Eğer böyle olsaydı, her şeyden önce insana duyulan güven ortadan kalkmak gerekirdi. Diyalektiği, şu anda ele geçirdiğimiz en yüksek düşünce biçimi olarak görüyorum. Aşılacaktır. Bugün bizim Aristo mantığına dönüp baktığımızda düşündüğümüz gibi, gelecekte de insanlar, insanlığın gelişme evresinin bir durağı olarak göreceklerdir diyalektiği. Komünizmi belli bir düşünme biçiminin, belirli bir eylemlilik biçiminin dünyalaşması olarak düşünüyorum ve bu bize toplum tarafından verilecek bir düşünme biçimi. Bir kentte yaşamak —anıtlar, parklar, düzenli binalar— bunlar bize bir mantık veriyor. Hiçbir şey okumasak, öğrenmesek bile o toplum gibi düşünmek zorunda kalacağımız bir çevrede yaşıyoruz. İlerde de işte, başka bir şeye göre düzenlenmiş bir toplumsal ilişkiler sistemi olacak. Kent modeli, tabii, bir örnektir. Binalar insana düşünmeyi öğretmezler ama nasıl düşüneceğimiz hakkında bize bir yol çizerler. İki nokta arasında en kısa yol bir doğrudur, denildiği zaman, bu kentin bize dayattığı bir düşüncedir.

O.K.: Diyalektik mantık tarihin içinden çıkar, toplumsal dünyanın içinden çıkar. İnsanların birbirleriyle ve toplu olarak doğayla ilişkilerinden, yani tarihten çıkar. Bunu kitap da, şimdi şehir örneği de çok kuvvetli ortaya koydu. Fakat yine bir çelişki var. Süreci gerçeğin ya da toplumun mantıklılaşması olarak tarif etmen gerekirken, mantığın gerçekleşmesi ve toplumsallaşması olarak söyledin. Deyim yerindeyse idealist bir tümceye öncelik verdin, her şeyi düşüncenin içinde, insanlardan ve toplumdan bağımsız olarak, içkin ve örtük bir düşünceye öncelik veren... Tabii bu Hegel'in kendi çelişkisiydi. Her ikisi de vardı, ekonomi de vardı, saf mantık da vardı Hegel'de. İskender'in de tarif ettiği çelişkinin bir yönü bence.

A.Ç.: Hegel'le fark nerede? Hegel, en bilinen şekliyle söyleyecek olursak, düşünceyi insan düşüncesi olarak düşünmüyordu. Düşünce insandan bağımsız bir yerdeydi. Marks'a gelince düşünce insanın düşüncesi biçimini aldı. Benim kastettiğim de odur. Bugün mücadele ederek, döğüşerek, üreterek aynı zamanda düşünüyoruz da. Bu düşünce bize bir inkâr getiriyor. Bu dünyanın inkârını, bu dünyanın aşılması gerektiğini getiriyor. Bu düşüncenin gerçekleşmesi yine eylemle olanaklı olacak. Mantığın dünyalaşmasını kastederken, şüphesiz bizim dışımızdaki bir mantıktan, öncel bir sistemden söz etmiyorum. Döğüşürken ürettiğimiz bir sistemden söz ediyorum. Dışlaşacak ve dünyalaşacak olan şey de budur. Ben Hegel'in şemasını burada olumluyorum; daha doğrusu doğru buluyorum. Mantığın, dünyalaşma ve insanın aklında ve kültüründe

tekrar kendini bulma şemasını, bu çizgi doğrultusunda olumu buluyorum. Böyle bir çizgi izleyeceğiz gibime geliyor. Eylemimizde yarattığımız bir dünya, bunun düşüncesi ve bu düşüncenin yaratacağı yeni bir dünyada yeni düşünceler...

İ.S.: Buna inanmak çok zor tabii. Yani bu tasarı, bir de tümel özneye, yani proletaryaya ihtiyaç duyduğu ölçüde bugün buna inanmak zor. İşçi sınıfının gündelik mücadelesinin, ille de sendikalist biçimler almasa da, işte işi yavaşlatmak, işe geç gitmek, sarhoş olmak gibi biçimler aldığı bugünlerde, diyalektik gerçekten saf bir mantık halinde görünmeye başlayabiliyor. Bence bürokratik deformasyonun kaynaklarından biri de bu zaten.

O.K.: Yani şunu mu söylemek istiyorsun? Diyalektik ki, temel özneyi, işçi sınıfını, temsil etmeyince, işçi sınıfı adına, onun yerine bir örgüt ya da zümre mi geçiyor?

A.Ç.: İşçi sınıfının içinden kendi düşüncesini çıkartabileceği, kendiliğinden bu düşünceyi ortaya çıkartabilme yeteneğine sahip olduğu düşüncesi, bence idealist. O düşüncenin arınması, soyutlanması, teşekkül etmesi, işlenmesi ve ona yeniden benimsetilmesi gerekiyor ama işçi sınıfı bu işi zaten eylemiyle yapıyor. O eylemin içinde yer alan bir örgüt bunu kendi mekanizmaları içinde işleyecektir. Yani dağınık, sistemsiz olarak teşekkül edebilecek bazı şeyleri örgütlü mantık haline getirecektir. Düşünce haline getirebilecektir. Başka türlü olmaz, mümkün değil. O düşünce ancak partiyle gerçekleşebilecek bir şeydir. Partinin niteliği ne olmalıdır? Bunu nasıl yapabilecektir? Parti insanlardan bağımsız değildir, dolayısıyla da farklı farklı düşüncelerden, eylemlerden bağımsız değildir ama bunun yapılabilmesi işçi sınıfının eylemi ile partinin birliği temelinde çözümlenebilecek bir sorundur. O yapılabilir. Bir parti bunu becerebilir. Başarabilir. Tarihte de zaten böylesi bir yakınlaşmanın anlık olarak gerçekleştiği, sonra çözüldüğü dönemler bence var. Mesela Sovyetler döneminde Bolşevikler'le Sovyetler'in bütünleşme anında, böyle bir ilişki, böyle bir gerçekleşme söz konusu olabiliyor. Sonra bunlar tekrar kopabiliyor ama öyle bir an tarihsel olarak da gerçekten varolabildiğine göre —belki yorumlayarak bunu daha güzel gösteriyoruz, ama öyle bir ânın olduğuna inanıyorum. Öyle bir an olduğuna göre bu sürekli bir hale de getirilebilir. Olmayacak bir şey değil. Yapılabilir. Sınıf, yüzyılın başındakinden daha iyi koşullara sahip bunu başarabilmek için. Ama sınıfla, onun ihtiyaçlarına gerçekten cevap verebilecek bir partinin bulunmayışı bir problem. Parti olmaksızın bunun gerçekleşemeyeceğini düşünüyorum. Ama parti olduğunda da gerçekleşebileceğine kesinlikle inanıyorum.

İ.S.: Böyle bir yerden başlayınca, ister istemez, iyice politik devam edeceğiz. Bu durumda Birikim'cilerle tuhaf bir formel paralellik kuracağım söyledik-

leriniz arasında; benim irkiltici ve sakıncalı bulduğum bir paralellik: Partiye, komünizme atfettiğimiz özelliklerin, hiç değilse bir nüve halinde, atfedilmesi... Eninde sonunda bir mücadele, bir savaş aygıtı olarak kurulmuş bir şeyde, komünizmin, bir toplum biçiminin, üstelik tam da partinin kurmak üzere kurulmuş olduğu bir toplum biçiminin izlerini aramak...

A.Ç.: Ben aslında bunun insan sorunuyla da ilgili olduğunu düşünüyorum. Partinin kuruluşu, partinin işleyişi, partinin yarattığı insan tipi komünizmin bazı özelliklerinin parti içinde olabileceğini bence gösterir. Yani, parti bir yandan ortadan kaldırmayı istediği bir dönemin bağıntılarıyla çok yakından bağlanmışken, diğer yandan bunun aşılmasının niteliklerini de kendi bağrında nasıl taşıyabilecektir, sorusu bence Türkiye'de bir ucundan verilmiştir. Bilmiyorum, *Adressiz Sorgular*'ı, okunuz mu? TİKB davasından arkadaşların işkenceler konusundaki tavrı... Bir insan tipi çiziliyor orada; kendisini mevcut bütün ilişkilerin karşısına koyan, bütün ilişkilerle tam bir kopuş içinde olan ama kendine özgü bir sistemi de yaratmış bir insan grubunun, bir topluluğun eylemini görüyoruz ve bu bir umut veriyor. Böyle insanları çıkartabiliyorsa bir örgütlülük, geleceğin toplumuna ilişkin bazı nitelikleri de kendi içinde gerçekleştirebilir. Yani parti bir komünist toplum olmaz ama onun bugünden bir modeli —Lenin de kullanıyor bu terimi— olabilecek nitelikleri kendinde taşıyabilir. Böyle bir parti aslında kendisinin yarattığı düşünceyi işçi sınıfına kendi düşüncesi olarak benimsetebilir. Düşüncenin kaynağı işçi sınıfı eylemidir. Bu kesin. Bu yüzden de onun iyi işlenmiş bir halinin işçi sınıfına benimsetilmesi, işçi sınıfının kendi düşüncesi olarak onu benisemesi, o kadar imkânsız bir şey değildir. Kitapta, örgüt, mantık, alet arasında sık sık paralellik kurarak, bunların aslında tek bir kavramda ifade edilmesi üzerinden bazı işlemler yaparak konuyu ele almaya çalıştım. "Organon" kavramını yalnızca mantığın, aletin değil örgütün de, her türden aracın bir orta terimi, yani insanla nesnesi arasındaki her ilişkinin düğümlendiği bir kavram olarak düşünüyorum. Bu bakımdan örgüt, parti, insanın düşündüğünü gerçekleştirebilmesinin temel aracı olarak kendini gösteriyor. İskender'in sözünü ettiği (bürokratik) örnekler de aslında bundan dolayı önem kazanarak kitapta yer alıyordu. İstihbarat örgütlerinin ya da asker ya da başka türden insan örgütlerinin özellikle diyalektiğin gerçekleştiği alanların örnekleri olarak sunulmasında bunun da payı vardır. Örgüt kavramı önemli. Bir de özellikle kitabın ortaya çıkış koşulları bakımından düşünürsek, 12 Eylül sonrasının özellikleriyle ilgili bir siyasi mesaj taşıdığını söyleyebilirim. Örgütsüzlüğün, tasfiyeciliğin, bütün bunların kendine göre teorik bir ürün zenginliği bulduğu bir ortamda örgüt fikrinin ve ikinci olarak da eylemli insan tavrının vurgulanması kitabın başlıca özelliklerinden biri olarak görülebilir. Eylemli örgütün, tarihte taş baltayı yaptığımız günden komünizme gideceğimiz güne kadar

geçen bütün süreçlerde bu iki şeyin —eylemin ve örgütün— çok önem taşıdığı, kitabın başlıca tezidir. Diyalektik denince eylemli insan ve bunun aracı olarak örgüt fikri işlenmektedir.

İ.S.: Ben bu paralellikle ilgili olarak, benden beklendiği üzere, Heidegger'in tezleriyle ilişkili bir şey söyleyeceğim —aslında bu tezlerin ipuçları Hegel'in kendisinde de var. Aletle, "tekhne"yle, teknoloji arasında aslında bir kopuş ilişkisi görmek mümkün. Yani insanın kullandığı ve kendi iradesinin aracı, gövdesinin bir parçası gibi hareket etmeye başlayan o aletle ve dolayısıyla dünyayı dönüştürme tarzıyla, kapitalist toplumda —ama bunun ipuçlarını belki daha önce de görebiliriz— insanın bir parçası haline geldiği teknoloji dünyası arasında, yani yabancılaşmış emeğin sonunu Taylorizm'de gördüğümüz ama başka bir sürü alanda da görebileceğimiz teknolojik dünyası arasında, bir süreklilikten çok kopuş olduğunu düşünmek mümkün. Ve aynı kopuşun mesela örgütle ilgili olarak da doğması tehlikesine karşı uyanık olmak gerekmez mi? Özellikle tam da yabancılaşmış emeğin çelişkisini aşmak üzere kurulmuş bir örgütte? Ama önce aletle ilgili kısmını sorayım...

A.Ç.: Alet düzeyinde ele alırsak... Kapitalizm üretimin toplumsallaşmasına paralel olarak toplumsal aletler yaratmıştır, diyebiliriz. Yani, bireyle onun kullandığı teknik arasındaki bu dolaysız ilişki, daha önceki dönemlere de ait bu dolaysız ilişki, kapitalizm sayesinde toplumla toplumsal alet arasındaki dolaysız ilişki biçimini almıştır. Fabrikada bir işçinin ürün ile ilişkisi, fabrika ürünüyle ilişkisi diyelim, doğrudan doğruya bir taşçının heykeliyle ilişkisi gibi değildir. Ama burada yine bir süreklilik olduğunu söylemek mümkün. İlişkiler değiştikçe, zenginleştikçe, toplumsal dolayımlar kazandıkça, ürünle toplum arasındaki ilişki öne çıkıyor ve toplumsal teknikler, toplumsal araçlar belirleyici hale gelmeye başlıyor. Dolayısıyla örgüt fikri tam da buna uygundur. Parti fikri, kapitalizmin en gelişmiş biçimine, bu bakımdan, kapitalizmin ilk dönemlerinde olduğundan daha uygundur. Toplumsal bir eylem yapılacaksa, toplumsal bir dönüştürme faaliyetinden söz ediliyorsa, insanın tekil bir birey olarak yaptığı işten daha farklı teknikler ve araçların kullanılmakta olduğu bir çağdan söz ediliyorsa, örgüt fikri parti fikri buna çok daha yakın, çok daha elverişlidir. Partinin bürokratik mekanizmaları, partinin kendi işleyişinin ortaya çıkarttığı yabancılaşmalar; bütün bunlar da yine toplumsal ürünle toplum arasındaki ilişki gibi çözümlenebilecek, ele alınabilecek, bir bakıma bu ilişkilerin doğal sonucu gibi yorumlanabilecek sonuçlardır.

O.K.: Şunu sormak istiyorum (demin de aslında gündeme gelmişti): Tekil olanın tümel olana karşı hiç haklı olma imkânı yok mu, o zaman? Bireyin partiye karşı, tek bir üyenin partiye karşı haklı olabilme imkânı yok mu? Ve yine bununla bağlantılı bir soru: Marksist düşünce sadece partiler içinde, parti

içinde mi gelişir? Hiçbir zaman tek bir birey bu düşüncenin emanetçiliğini yüklenemez mi? Ve bu bütün —parti, devlet ya da bir bütün olarak sınıf— yanılamaz mı?

A.Ç.: Önce şu: Burada kavramlardan söz ediyoruz. Yani "parti" kavramından, "sınıf" kavramından, "birey" kavramından, kavramlar arasındaki ilişkilerden... Dolayısıyla burada, şu yaşanan hayat içinde gördüklerimiz, bir bireyin parti içindeki konumu, tekilin tümel karşısındaki hakları, itirazları ya da kendini gerçekleştirme araçlarını tümel içinde bulup bulamayacağı gibi şeyler, ancak kavramsal ilişkiler bakımından cevaplayabileceğim şeylerdir. Yoksa somuta, tarihsel olana, şu partide şu bireyin durumu nedir, diye ayrıca bir tartışmaya girersek, o farklı bir şey. Ben kavramlar üzerinde konuşuyorum ve kavramların birbirleriyle ilişkileri üzerine söz ettiğimiz bir düzlem üzerinde bulunduğumuzu düşünüyorum. O açıdan ele alırsak: Parti dediğimiz şey genelin dile gelişidir ama orada dile gelen şey, elbette bir özel tarafından yaratılmıştır. Özelin ilişkileri tarafından genel haline getirilmiştir. Dolayısıyla eğer bu süreç, özelin kendini dile getirişi ve genel olarak ortaya koyuşu, gerçekten kendi doğasına uygun bir şekilde gerçekleşmişse, burada bir çelişkiden söz edilemez. Ancak tümelin —partinin diyelim— hareketi dolayısıyla, hareketin kendi iç dinamiklerini açığa çıkaran, kendisine yön veren, kendisini belirleyen öğelerin hayat kazanması ile doğabilecek çelişmelerden söz edilebilir. Bunlar da yine o hayat içinde çözülebilecek şeylerdir ve sıkça eleştirilen Leninist parti modeli, bence, bu çelişkilerin çözümüne yönelmiş bir modeldir. Demokratik merkeziyetçilik dediğimiz şey, partinin kendi içinde, kendi hayatında doğabilecek dinamiklerin kendi hareketleri dolayısıyla kazanabilecekleri canlılığı yönlendirebilecekleri mekanizmaları ifade etmektedir. Eee, hayat bu! Kendine aykırı mekanizmaları da üretebilir. Bunun dışına çıktığımızda, yani kendine aykırı unsur dediğimizde, artık bütünlükten söz edilemez. O bütünlük kendini yeniden tamir etmek, yeniden üretmek için kendine aykırı olandan arınmak ve buradan bir hareket olarak ilerlemek durumunda kalacaktır. İşin ikinci yanı: Marksizm neden parti dışında üretilmez? Ya da üretilemez mi? Bence sınıf, parti, teorik üretim kavramları arasındaki ilişki buna imkân tanımıyor. Bir şeyler üretilir, teori yapılmaz değil, herkes teori yapabilir. Ama bu neyin teorisi olur? Partinin açığa çıkarttığı hayat, partinin çerçevelendiği sınıf mücadelesi hayatı kendine özgü bir teoriyle donatılmak zorundadır ve bunun dışında üretilebilecek bir teorinin partinin kendi teorisi olarak hayat bulabilmesi, sınıfla kendi arasında kurulmuş ilişkiyi kendisi gibi yorumlayacak bir teori olabilmesi koşulunu göremiyorum. Örgütlü bir iştir teori. Yani, mücadele nasıl örgütlü bir işse, tarihi değiştirmek, dönüştürmek, nasıl örgütlü bir işse, bunun bilincini üretmek, teorisini yapmak da ancak örgütlü bir iş olabilir.

O.K.: Tarihsel örneklere girmeyelim dedik; ben de girmenin tehlikeli olabileceğini, konunun sapabileceğini düşünüyorum ama bir örnek vermek istiyorum. Başka örnekler de verilebilir. Gramsci örneği. Gramsci, Marksist teoriyi, daha doğrusu kendi teorisinin önemli kısmını, yani 1926'dan sonra yazdıklarını, Parti üstüne yazdıklarını aslında partisinden ayrı düştüğü, sadece kendi vicdanıyla, kendi direnciyle yalnız kaldığı bir ortamda, cezaevinde yazdı. Bu şöyle de yorumlanabilir tabii: Gramsci her şeye rağmen bir örgütlü mücadele geleneğinden geliyordu, sosyalist bir partinin militanıydı, daha sonra Komünist Parti'nin kurucusu oldu, konseyler içinde çalıştı vs. Ama yine de o yazıları yazdığı dönemde sadece kendisiyle ilişki içindeydi. Yani diğerleriyle, Togliatti'yle falan tartışarak yazmadı o yazıları. Onlarla tartışılmayacak kadar teorik metinlerdi bunlar. Buna ne diyebiliriz?

A.Ç.: Şunu söyleyebilirim: öyle düşünüyorum ki Gramsci hiçbir zaman kendisini öyle ayıracak durumda olmamıştır. Gramsci'nin hayatı bir parti hayatıdır, örgüt hayatıdır, mücadele hayatıdır. Bir birey olarak kendisini, yalnız başına, tek bir insan olarak düşünebildiğini düşünmüyorum. Böyle olsaydı Gramsci yazamazdı, çalışamazdı, düşünemezdi. Gramsci'yi Gramsci yapan şey hapisanede de devam etmiştir ve Gramsci ondan başka bir şey değildir. Mücadeledir ve örgüttür. Tekil bir insan olarak Gramsci'yi algılayabildiğimiz metinler mektuplarıdır, özel mektuplarıdır. Orada bir insan görürüz ama yazılarında ben daima bir örgüt görüyorum, insan görmüyorum. Şimdi yanlış anlaşılmayı da göze alarak söyleyeyim, bu belki benim kendimden çıkarttığım bir sonuçtur. 18 yıllık cezaevi hayatım var. Bu 18 yıl içinde kendimi tekil bir insan hissettiğim dönemlerde hiçbir şey yazamadım, üretmedim. Neler yazıp ürettim? Belki dilimi diri tutabilmek, düşüncemi sağlam tutabilmek için bazı şeyler karaladım ama ancak kendimi mücadelenin bir parçası olarak hissedebildiğim zamanlar teori yapabildim. Edebiyatla da uğraştım, şiir de yazdım, resim de yaptım ama bunlar her insanın yapabileceği, zaten yapılabilecek şeyler. Teoriyi başka koşullarda, kendimi başka türlü hissettiğim zamanlar, benimseyerek, isteyerek, ondan cesaret alarak ve ona birşeyler katmayı umarak teori yapabildiğim dönemler ise kendimi mücadelenin içindeki bir insan olarak hissettiğim zamanlar oldu hep. Kendi prizmamdan baktığım zaman Gramsci'yi de öyle görüyorum. Yani Gramsci'nin bir katkı olduğunu kabul ettiğimiz bütün eserlerinin, bütün yazılarının ancak o "örgüt Gramsci" diyebileceğimiz, "mücadele Gramsci" diyebileceğimiz canlı tarafından yaratıldığını söyleyebiliyorum. Hele hapisane gibi koşullarda; özellikle o bakımdan Gramsci'yi çok seviyor, çok saygı duyuyorum.

İ.S.: Ben yine mantıkçılık kısmına döneyim: Şimdi, eğer parti geneli dile getiriyorsa, o zaman tikel onun karşısında haklı olamaz.

A.Ç.: Tikel kendisini orada ifade etmiştir zaten, Kopuş, bir bünye yabancılaşmasıdır.

İ.S.: Fakat burada şöyle bir kritik nokta var, mesela bu kitapta da yer almayan. Bence Hegel'in diyalektiği bakımından da problematik olan bir terim kullanılıyor: "dile getirme". Çünkü saf olarak söylersek parti, işçi sınıfının bir tikelidir. Yani bu "dile getirme" ilişkisini aradan çıkardığım zaman, öncü ile sınıf arasında partinin haklılığını ifade ederken, bir partiye öncü vasfını atfetmekle bile tikelin, evrensel sınıf olduğunu kabul ettiğimiz proletarya karşısında aslında haklı olduğunu söylemiş oluyoruz. Tabii bunu bir çelişkiye, bir tutarsızlığa işaret etmek için söylemiyorum. Zor bir kavram var işin içinde. Genelin "dile getirilmesi" ne demek?

A.Ç.: Şöyle diyeyim: Parti sınıftan sonra teşekkül etmiş ve mantıksal olarak eğer sınıf evrensel sınıf özelliklerini taşıyorsa, parti onun da evrenselidir. Yani partiyi tikel olarak düşünmüyorum. Sınıfın tikel parçası olarak değil de, sınıfın tümelliğinin dile gelişi... Belki bu kavram ortalığı biraz karıştırıyor, "dile geliş", "ifade ediş" filan... Partiyi, bir hiyerarşik diziliş içinde düşünüyorum ve partide sınıfın cisimlendiğini, ortaya çıktığını, somutluk kazandığını düşünüyorum. Hani, kavramın soyuttan somuta hareketi gibi düşünelim bir an; sınıf soyuttur ama parti somut kavramdır. Dolayısıyla sınıfın üzerinde bir kavramdır. Son ortaya çıkan kavram olarak da onun bütün ilişkilerini içinde taşımak gibi bir konumda olunmak gerekir. Sınıfın açılımı, hareketi ve nihayet bütün bağıntılarının kendi toplandığı hali diye partiyi tanımlamak mümkün. Ama diyeceksin, dünyada öyle parti var mı? Tarihsel olarak koyduğumuz zaman bu oluş tarzı zaten farklı. Bu tarihte olmadığı açık. Tarihteki hareket, bunun kavramsal teşekkülü ve kavramın kendi üzerinden yapacağımız işlemler birbirine uymayabilir. Ama biz bir şey koyarız ortaya. Bunu kavram olarak ortaya koyuyoruz ve neyin gerçekleşmesi gerektiği hakkında bu bize bir ipucu veriyor. Burada da söz konusu olan yani, tıpkı demin konuştuğumuz şey gibi mantık cisimlenmesi, mantığın dışlaşması, dünyalaşması dediğimiz olay; önce bir mantığını koyalım işin, partiyi mantıki olarak tanımlayalım sonra bu gerçekleşsin. Gerçekleşir, bu bir süreçtir. Parti ilk çıkışında sınıfın bir tümeli, bir üst kavramı, sınıftan sonra gelen, en gelişmiş kavram olarak çıkmaz. Ama biz bunu yapmaya çalışırız.

O.K.: Hegel sistematiğinin tehlikesi derken, tam da buna işaret etmek istemiştim. Önce modeli bir kere koyalım deyince kendimizi somut durumlara karşı, somut durumların değerlendirmesinde çok rahat ve çaresiz bulabiliyoruz. Önümüzde iki alternatif kalıyor, ya gerçeğe tümüyle gözümüzü kapayıp kendi modelimize bağlı kalmak ve bir tür kısırlaştırıcı idealizm tehlikesi, öbür tehlike de tümüyle ampirizme, olana kapılmak ve modelin yol göstérici-

liğinden, perspektif vericiliğinden tamamıyla uzak düşmek. Ama şimdi tekrar deminki noktaya gelmek istiyorum: Parti ve sınıf, parti ve birey. Şimdi, parti somuttur, sınıf soyuttur, dedin. İyi ama parti sınıfın tarihsel çıkarlarını ifade ediyor. Fakat bu tarihsel çıkarlar gerçekte somut bir şey değil, düşünülmüş bir şey, bir tasavvur, bir tasarı. Oysa somut olan, ortada olan, sınıfın hergün yaşanan, gündelik gerçekliği, gündelik mücadelesi, gündelik sıkıntısı, gündelik hantal varlığı, hiçbir iş yapamayan.

İ.S.: Yahut tek tek işçilerin...

O.K.: Tek tek işçilerin. Sınıf her zaman kendi çıkarlarının farkında olmayabilir. Çoğu zaman da böyledir zaten. Yani sınıf sosyalist olmayabilir. O zaman sosyalizmin zihni olarak bu tasarının, projenin, komünizmin, sınıfsız toplumun başka birisi tarafından savunulması gerekir. Fakat işçi sınıfına rağmen bu savunma sürdürülebilir mi? Yani parti, işçi sınıfına rağmen haklı olabilir mi? Burada teori ile projeyi muhafaza etmekten çok, teoriyi sınıfın bütününe rağmen uygulamaktan söz ediyorum.

A.Ç.: Benim koyduğum çizgide, yani partinin kavram olarak sınıftan sonra gelişi açısından bakıldığında parti sınıfa rağmen haklı olabilir... Ama tartışırken tamamen aynı şeylerden söz etmek imkânını hep bulamıyoruz. Ben hep kavramlar üzerinden konuşuyorum, siz hep yaşadığınız ilişkileri daha çok düşünerek, öne çıkararak... Bu doğrudan doğruya tarihsellikle rimizin farklılığından ileri geliyor. Ben ister istemez hep kavramlarla düşündüm. Somut bir parti nedir, somut bir sınıf nedir, bunları çok az gördüm, belki hiç görmedim. İşçiler, fabrika önünde gidip bildiri dağıttığımız insanlardır ya da böyle bir şeydir. Ama işçi, kavram olarak işçi sınıfı, parti, bütün bunların dizilişi bende hep mantığa uygun şeylerdir. Oysa siz mantığın dünyasından gelmiyorsunuz. Siz mantıksızlığın dünyasından geliyorsunuz. Belki birbirimizi tam olarak anlamakta çektiğimiz güçlük buradan doğuyor. Dolayısıyla şimdi siz, hatta bu benim için de söz konusu, dışarı çıkıp da partiyi belli bir biçimde savunduğumuz zaman, bunun diğeri tarafından nasıl algılanacağı, bunun nasıl bir ilişki doğuracağı hep havada kalıyor. Bu söyleşinin konusu olamıyor öyle somut bir ilişki, hayati ilişki, tarihsel ilişki. Öyle tarihselliği olan bir ilişki benim düşüncemde fazla bir yer tutmuyor. Belki çok sakıncalı, belki fazlaca soyut, idealist görünümünü veren şey de buradan kaynaklanıyor, hep mantıksal kavramlar olarak düşünüyorum. Sınıfla parti, partiyle üyeleri arasındaki ilişki, partinin gelecek hakkındaki projesiyle bugünkü somut görevleri arasındaki ilişki; bütün bunları ben kavramlar arasındaki ilişki olarak düşünüp cevaplayabilmek durumundayım. Bu tabii benim problemim, sizin probleminiz değil. Sizinkiler son derecede farklı şeyler olarak görünüyor bana.

O.K.: Ben bunun ortak sorunumuz olduğuna inanıyorum. Düşünceye karşı çıkarken, aynı zamanda düşüncenin de haysiyetini, yani onun onurunu da savunmak gerektiğini düşünüyorum. Düşünceyi bırakırsak, dediğin gibi, tamamen yönsüz kalmak, tamamen varolan gerçeğe ve egemen güçlere teslim olma tehlikesi var. İkisi arasında bir yol tutturmak... Ama bu da yine, aslında eylemde yapılır.

A.Ç.: Buna tamamen katılıyorum. Bir model üzerinde ya da kavramlardan kurulmuş bir yapı üzerinde birçok şeyi çözebiliriz. Birçok şey bize çok berrak görünebilir ama bunu gerçekleştirmek iradesini ortaya koyduğumuzda, çekici elimize aldığımızda, bunun nasıl olacağı kendine özgü bir yol çizmeye başlar. O kopuşu nasıl önleyebiliriz? O kopuşu önleyebilmenin çaresi de, çekici daha sıkı vurabilmek, sapını daha sıkı tutabilmek gibi geliyor bana. Bunların gerçekleşemez şeyler olduğunu hiç düşünmüyorum. Yapılabilir şeylerdir, insan yapar. Hegel'i bu bakımdan kendime çok yabancı hissetmiyorum. Yani düşüncenin gerçekleşmesi dediğimiz şey, mantığın dünyalaşması dediğimiz şey, bu bakımdan çok yabancı şeyler olarak gelmiyor bana. Hegel'e bu bakımdan yakınlık duyuyorum. Ama o süreçte, bunu yapacak olan iradeden, insan iradesinden, insan çabasından, çalışkanlığından, cesaretinden, fedakârlığından söz etmek... Belki tarihsellik dediğimiz şey işte orada kendisini gösteriyor. Yani dönüştürme eylemi keşke kendiliğinden olabilse... Olmuyor, onu mutlaka kendimizden birşeyler katarak yapmak durumunda kalıyoruz. İyi döğüşmek iyi kurabilmeyi sağlayacaktır, diye düşünüyorum.

İ.S.: Ben kavramsal düzeye bir an geri dönecceğim. Parti, hiyerarşik olarak daha üst kavramdır, dedik. Bir anlamda sınıfın örgütlü hali de diyebiliriz. Sınıfta dağınık bir biçimde bulunan düşüncenin somutlanması, örgütlü hale gelmesi dedik. Bir anlamda partinin bir zorunluluğu da var. Hem örgütlenmişlikten gelen bir zorunluluğu, hem tarihi bir zorunluluğu, dolayısıyla mantıksal bir zorunluluğu var. Şimdi kitaptan, benim en sevdiğim bölümlerden birini alıntılayacağım*: "Diğer yandan bu sürecin tamamlanmış olduğu, bütün işlerin düzenli ve zorunlu kurallar çerçevesinde yürüdüğü toplumsal örgütlenme düzeylerinde de hâlâ örgütlenme dışı kalmış işleyişlerini sürdüren öğeler bulunabilir. Bunların yeni bir zorunluluğun habercisi mi, yoksa geçmiş zorunluluk ilişkilerinin şimdi rastlantı durumuna düşmüş kalıntıları mı olduğu, yeniden kendi ilişkilerini doğurup doğurmayacakları, gelip geçici belirsizlikler halinde kaybolup kaybolmayacakları..." Devam etmeyeyim. Tartışmamızla ilişkisini şöyle kuruyorum: Orhan'ın başlangıçtaki sorusuna dönelim: benim bu pasajı, partinin varlığı konumunda bile, partinin örgütleyemediği bir sınıf kesiminin aslında tarihin ileri veya dünyanın

* Alıntı kitapta s. 205'ten.

mantıkileştirilmesinde daha yeni bir zorunluluğun habercisi olarak işlev görmeye başlayabileceği şeklinde okumam çok kolay.

A.Ç.: Hayır, yani tamamen değil. Ama öyle de okunabilir... Tabii, neden olmasın. Bir kere eğer şu model gerçekleşmemişse, parti kendisini sınıfın büyük çoğunluğunun yoğunlaşması, somutlaşması olarak koyamadıysa, geride kalan sınıf hareketi onu çıkartacaktır. Zorunluluk dediğim bu. Yani sınıf partiye zorunludur, mecburdur; bunu çıkartacak. Şu anda varolan, fiili olarak varolan bir partinin bunu tam olarak ifade edip etmediği de, gerçek ilişkilere bağlı bir hareketin sonucunda belirecektir. Orada söylediklerim iki taraf için de doğru. Gerçekten bu şekilde de okunabilir. Önemli olan fiil olarak, eylemli olarak kendisini nasıl gerçekleştirdiğidir. Bu, olanakların gerçekleşmesi süreci dediğimiz şey; bir olanağı birisi yakalamış gerçekliğe çevirmeye çalışıyor, bir güç, bir kuvvet, bir insan iradesi bunu yapmaya çalışıyor.

O.K.: Bu soruyla bağlantılı bir şey. Son zamanlarda BTDK* tartışmaları da bana bunu düşündürüyor. Hakikatin parçalı olduğu ve ancak parçalanmışlığı kabul etmekle yürütülebileceği, yani parçalı bütünü kabul etmekle... Bu, o zaman bir parti modelini gündeme getiriyor. Bunun hemen hizip özgürlüğü ya da eğilim özgürlüğü ya da kanatlı parti şeklinde somutlamak gerekmez. Ama partinin temsil ettiği işçi sınıfının tarihsel çıkarlarının birçok parçadan teşekkül ettiğini belki düşünmek gerekir.

A.Ç.: Parçalılık gerçeğin bir yanı ama hakikat dediğimiz şey, bence bütünlüktedir. Bütünselleştirme dediğimiz şey de eylemimizin başlıca içeriğidir. Biz parçalılığı kabul ederek eylemde bulanamayız. Bütünlüğü varsayarak eyleme geçeriz ve hedef bütünlüğü kurmaktır. Yani parçalılığı sürgit kendinde bırakarak bir eylem olmaz. Parçalılığı kabul ederiz, bu gerçeğin bir yanıdır, vardır, koymuştur kendisini ama bizim eylemimiz bütünselleştirmeye yönelliktir, bütünlüğü sağlamaya yönelliktir. Burada hakikat dediğimiz şey — Hegel gibi anlayalım— kavramla nesnesinin birliğidir; bu da bütündedir, bütünsellliktedir. Ve bir bütünselliği yakalamadan, bütünsellik kategorisine sahip olmaksızın politik eylemin mümkün olabileceğini düşünmüyorum. Çünkü politik eylemin kendisinin başlıca hedefi bütünselliği sağlamaktır. Bütünleştirici bir eylem üzerinde hareket etmek, politika yapmak demektir. Değişik parçaları biraraya getirip bir bütün yapmak, olanakları gerçekliğe çevirirken yaptığımız iş budur, yapıyı kurarken yaptığımız budur. Dünyayı yeniden kurmaya çalışırken izlediğimiz, bütünlük perspektifidir. Bütün kavramı olmaksızın, bütün kategorisine sahip olmaksızın politika yapılamayacağını düşünüyorum. Bu, hizipli parti fikrine müsait bir düşünce midir yoksa karşı bir düşünce midir? Bence bütünsellik kategorisi bunlara

* Birlik Tartışmaları Düzenleme Kurulu.

karşıdır. Politik eylem kavramıyla bağıntılı bir bütünsellik kategorisi, parçalılığa karşı olmak anlamında ortaya çıkar zaten; parçayı ortadan kaldırmak, parçalılığa son vermek meselesidir. Sınıfın kendi içindeki parçalılığa, sınıfın içindeki hareketin ortaya çıkarmış olduğu değişik görüşlerin parçalılığına son vermek eylemi; bütünselleştirici politik eylem dediğim budur.

İ.S.: Bu bizi yine taa başa döndürüyor. Şimdi, somutun soyutun tüm bileşenleri üzerine oturan, soyuttan daha sonra gelen bir kategori olduğunu söylüyorsun. Proletarya gibi bir kavramı aldığımız zaman, sınıf olarak proletarya aslında sermaye ile çelişkisinde beliren bir şey. Ama —şimdi "somut"tan başka bir kavrama ihtiyacım olacak burada— gündelik işçiler, gerçek işçiler ve işçi grupları var; birbirleriyle sınıfsal olmayan bir dizi ilişki içersindeler, proletarya kavramının somutluğunun içermediği somutluklara sahipler. Şimdi politik eylemin bütünleştirici misyonu, anladığım kadarıyla, tam da bu görünüşlerin çeşitliliğinin esasını oluşturan, hepsini proletarya kılan o özü harekete geçirebilmek, onu bir ortak eyleme dönüştürebilmek oluyor. Ama bu ortak eyleme dönüştürürken, yani proletarya proletarya olarak hareket ederken, bir yandan da bu kişiler bir dizi fark barındırmaya devam edecekler ve kimi zaman ilişkileri belki de uzlaşmaz olmayan çelişkilerle yüklü olacak. Bu nedenle, politik eylem bütünleştiricidir, ifadesi bana ihtiyatsız geliyor. Proletaryanın kendi içindeki çeşitli kesimlerinin kendi arasındaki sınıfsal olmayan parçalılığıyla bu bütünsel eylem arasında nasıl bir ilişki olacak, bunlar nasıl bağdaşacak? Kavramsal ve mantıki düzeyde kalarak sormaya çalışıyorum ama çok açık ki tarihsel endişeler yatıyor sorunun arkasında. Özellikle üçüncü dünya diye anılan ülkelerin proletaryalarının geçmişte başına gelmiş bir sürü şeyi, bu sorunlu ilişkiye götürebiliriz gibi geliyor bana.

A.Ç.: Neden örneğin bugün bir komünist enternasyonale sahip değiliz? Politik eylemin bütünselleştirici fonksiyonunun kendisini dünya çapında ifade edebilmesinin en önemli belgesidir enternasyonale sahip olmak. Kuşkusuz bu doğrudan doğruya eylemlilik süreciyle ilgili bir şey. Proletarya kendi bütünselliğini kendi eylemiyle sağlar. Ona bir bütünsellik dışarıdan verilmiş, anadan doğma bütünsel bir sınıf olarak gelmiş filan değildir. Proletarya eylem içinde kendisini bir bütün olarak ortaya koymak, kendisi için bir sınıf olmak gibi nitelikleri kazanırken, bir yandan da kendisini bir bütün olarak ortaya koyma sürecini yaşar. Dolayısıyla, eğer proletarya kendisine bu yolu açabilecek, bu olanakları açığa çıkartabilecek ve gerçekleştirmesinin imkânlarını kendisine sağlayacak eylemlilikten yoksunsa, bölünmüşlük, parçalılık, kendisine karşı olarak geliştirebileceği eylemlilikler, düşünceler, parçalılıklar mümkün hale geliyor. Bunlar aşılabilecek şeyler diye düşünüyorum. Yani, iyi kullanılan ve iyi inşa edilmiş bir araç proletarya nesnesini bir özne haline ge-

tircbilir. Bu, fazla iradeci gibi görünebilir. Yani, işte nesnel koşullar şudur, proletarya şöyle ya da böyle, denilebilir ama insanın alet yapması zaten iradi bir iştir. Alet yapmadıkça nesneyi değiştirmek diye bir şey söz konusu olamaz. Parti kurmak, partiler arası birliği sağlamak, bunların hepsi bir mücadeledir, kavgadır, didişmedir, dönüştürücü eylemdir. Dönüştürücü eylem olmaksızın bütünlüğün sağlanabilmesi mümkün değil. O, bize dıştan verilmiş gibi gözüken bütünsellik peşinde koşturmaktır ki, sanıyorum Leninizm'e tamamen yabancıdır.

İ.S.: Benim sorum zaten bunun imkânına ilişkin değildi. Çok basitçe örnekleyeyim (ama bu basitliğin ihmal edilmesi vahim sonuçlar da verdi). Proletaryanın bütünselliğinin kurulması süreci içinde deri rengi farkı varolmaya devam edecek.

A.Ç.: Eder.

İ.S.: Siyah işçilerle beyaz işçiler ve bunun ima ettiği bütün tarih farkı ve bütün husumet varolmaya devam eder. Geçmişte siyahlarla beyazları bütünleştirmeye çalışma girişimleri talihsiz girişimler oldu. İhtiyatsız derken tam böyle bir şeyi kastediyordum. Bu bütünleştirmenin, yani proletaryanın özü çevresinde bütünleştirmenin bazı farkları koruması gerektiğini düşünüyorum. Gerçi burada yine tarihsel düzeye fazla girdiğimi kabul ediyorum.

A.Ç.: Anlıyorum. Zaten tarihsiz nasıl konuşacağız? Bu mümkün değil. Politik eylemin bütün bu engelleri aşabilecek niteliğe sahip olduğunu düşünüyorum. Çünkü politik eylem iki farklı dünya ortaya çıkarır. Şu anda zaten iç içe geçmiş gibi görünen —görünen değil zaten iç içe bulunan— dünyaları farklılaştırır. Dünyayı proletaryanın dünyası, burjuvazinin dünyası diye ayıran, bölen şey politik eylemdir. Barikattır. Barikatın bu tarafı vardır, şu tarafı vardır. Bu olmaksızın, hayatı bu şekilde bölücü bir eylem söz konusu olmaksızın, proletaryayı kendi içinde bütünleştirmek mümkün değildir. Barikatın arkasındaki hayat bütünleştirir proletaryayı. Olağan ilişkiler içinde zaten bütünleşemez. O noktaya gelindiği anda proletaryanın bütünlüğünden, bütünselliğinden ve bütünselleştirici bir eylem içinde olduğundan söz edilebilir. Onun arkasında, gerisinde kaldığımız her an, iç içe geçmiş dünyaların yaşantısıdır ve bir proleter bir burjuva gibi yaşar. Onu bölen politik eylemdir; "Hayır! Bu tarafta yaşa!" diya zorlayan şey barikatın kendisidir. Yani barikatı burada bir simge olarak kullanıyorum, politik eylemin en yüksek düzeyi diye anlamaya çalışıyorum. Ben Ansiklopedi* için yazdığım yazıda buna biraz değindim, kültür meselesi ile ilgili olarak. Türkiye'de işçi sınıfı kültürü var

* *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi.*

mıdır, yok mudur? Türkiye'de işçi sınıfı barikatın arkasına geçtiği zaman kendine özgü bir kültür yaratmanın imkânını bulabiliyor. Barikat kalkınca kendisini o emek gücünün yeniden üretim süreçleri içinde buluyor. Emek gücünün yeniden üretim süreci ise burjuvazi tarafından belirlenmiştir, onun dayattığı bir hayattır. Ve o hayat onu burjuva yapar, başka bir şey yapmaz. Tabii mülk sahibi anlamda burjuva değil.

O.K.: Buna katılıyorum ben de. İşçi sınıfı ücret olarak kaldığı sürece, değişken sermaye olarak kaldığı sürece, toplam sermayenin bir parçasıdır.

A.Ç.: Elbette. Buna ancak mücadelesiyle karşı çıkabilir, bu doğrudur. Sendikal eylem ya da sendikal örgütlenme işçi sınıfının gündelik çıkarları üzerinde bir birliği belki sağlayabilir ama işçi sınıfının bütünselliğini sağlayamaz. Bütünsellik dediğimiz şey, yalnızca politika aracılığıyla ve politik örgütün gücü ve yönlendiriciliği ile, eylemiyle sağlanabilir bir şeydir. Politika içinde sınıf kendisini, kendi içinde sınıf yapabilir. Onun dışında, dünya karşısında tavır bakımından proletarya ile burjuvazi arasında bir fark yoktur. Dünyayı algılayış, dünya içinde yer alış, onun bir parçası olarak bulunuş, bunlarda aralarında bir fark yoktur. Politika ayırır ve ayrıları ayrı yerde bütünleştirir. İşçi sınıfının eylemi burjuvaziyi de bütünsel kılar. Onun kendi içindeki bütünselliğini sağlayan da proletaryanın eylemidir. Burjuvazi tarihte kendi eylemiyle sınıf olmuştur, aristokrasiye karşı mücadelesi içinde. Proletarya sınıf olacaktır, burjuvaziye karşı mücadelesi içinde ve bu mücadele onun karşısına yeni bir burjuva sınıfı, yeni bir burjuva siyaseti, yeni bir burjuva ahlakı çıkararak burjuvaziyi de dönüştürecektir.

İ.S.: Buradan nereye gidebileceğimizi kestiremiyorum. Kitaba doğru bir dönüş yapsak diyorum.

A.Ç.: Kitabın bu konuştuklarımızla şöyle bir bağıntısı kurulabilir: Önsöz'de gerçi biraz cezaevleri mücadelesiyle ilgiliymiş gibi söyleniyor ama; eylemli insan bilincine bir övgüdür bu kitap. Eylem ve bilinç arasındaki ilişki, sınıfın sosyalizmle ilişkisi bakımından ele alındığında, açıklayıcı kavramdır. Eylemli sınıf sosyalizme yönelen sınıftır. Eylemsiz sınıfın, mücadele etmeyen sınıfın sosyalizmle falan bir ilişkisi olamaz. Bilince, düşünceye yüksek bir pay biçiliyor. Gerek Hegel'e olan yakınlığın, gerek Platon'a yapılan övgünün böyle bir mesajı vardır ama bunun nerede gerçekleşebileceğini, nasıl ortaya çıkabileceğini eylem kavramıyla ilişkilendiriyorum.

İ.S.: Bu konunun kitapta yer alması pek beklenmeyecek bir şey ama bizim rahatsızlık duyduğumuz şeyin şöyle bir tarihsel kaynağı var gibi geliyor bana. Eylemin kendisi de yanlış bilinçle sonuçlanabiliyor. Eylemlilik halinde olduğu halde sınıfın bilincinin çok yanlış teşekkül etmiş olduğunu söyleye-

biliyoruz. Burada klasik faşizm örneği verilebilir. İşçi sınıfının faşizme verdiği destek kitlesel seferberlik ânında verilmiş bir destekti. Dolayısıyla mücadelenin kendisi kastettiğimiz bilinçle...

A.Ç.: Her zaman çakışmayabilir.

İ.S.: Çakışmayabilir. Politika ve tarih bağlamında burada ihtiyaç duyduğumuz kavram, öncülük kavramı. Ama öncü kavramını da burada türetmek çok kolay değil. Yani ek bir kavram gerektiriyor gibi gözüküyor.

A.Ç.: Tabii. Şimdi bir mantık kitabında işin o tarafı neden işlenmemiş sorusu, ancak bu tartışma açısından anlamlı olur. Bunları konuştuktan sonra bir eksiklik olarak ortaya çıkar.

İ.S.: Ben de zaten kitapla ilgili bir eksiklik olarak söylemiyordum söylediklerimi.

A.Ç.: Evet. Ama şunu biraz önce de söyledim; bilinç, eylem, tamam bunlar var, ama bir de "organon" kavramı var, kitabın giriş bölümünde önemi üzerinde durduğum. Orada belki biraz soyut kaldı ama *organon* kavramıyla pek çok şeyin ifade edilebileceğini düşünüyorum. *Organon* örgüttür; *organon* alettir; *organon* bilinçtir yerine göre. Özne ile nesne arasında koyduğumuz, eylem yapan insanla üzerinde eylem yapılan nesne arasına koyduğumuz her şey *organon*dur. Parti de *organon*dur bu bakımdan, silah da, tüfek de *organon*dur. Dönüştürücü eylemi üç öğeli olarak düşünüyorum hep: özne, nesne ve ortada araç, alet, *organon* veya düşünce, her şey. O araya koyduğumuz, elverişli olarak iş görebilecek, dönüştürme eyleminde bizi şaşırtmayacak olan, yanlış parçaları kopartmayacak, yanlış yerleri kırmayacak araç, iyi bir araç. Yani, hep keski ve çekiç üzerine düşünüyorum, heykel örneğinden kalkarak. Toplumsal biçimlendirme, toplumu dönüştürme, bir mermer bloku bir heykel haline getirme, hassas araçlarla, hassas ve uygun araçlarla yapılabilecek bir iştir. Parti bunların en incelmişi, en elverişlisi olarak ortaya çıkıyor. Hangi parti dersen, bunu bilmem. Ama parti kavramı böyledir. Proletarya partisi bunun en incelmiş, en elverişli aracı olarak kendisini gösterir, çünkü iki tarafın da özelliklerini taşır; hem nesnenin özelliklerini, hem de öznenin özelliklerini kendisinde sentezlemiş olan *organon* olarak ortaya çıkar.

O.K.: Şimdi burada şöyle bir sorun ortaya çıkabilir. Hegel'in Lukacs'çı yorumunda proletarya özne-nesne birliğini temsil ediyor. Hem bilinç hem de varlık. Senin şimdi söylediğinde özne ile nesne arasında mutlaka bir aracı, bir dolayım giriyor.

İ.S.: Lukacs'tan daha maddeci bir perspektif çünkü. Ben de deminden beri onu düşünüyorum.

O.K.: Gerçi Lukacs bu özne-nesne birliğini öne sürdüğü dönemde, henüz Almanya'daki ve Rusya'daki ve Macaristan'daki sovyet-konsey deneyinin çok etkisi altındaydı. Daha sonra partiyi öne geçirdi ve özne-nesne birliğini parti temsil eder, dedi. En sonunda da, 30'lardan sonra da özne-nesne birliği düşüncesinden vazgeçti. Fakat Hegel'in kendisinde var, Lukacs vazgeçmiş olsa dahi. Mantığın dünyalaşması ya da dünyanın mantıklaşması Hegel'de aslında özne-nesne özdeşliğine bağlı. Yani aradaki aracın, dolayımın kalkmasına, — sosyalist yorumdan gidecek olursa— işçi sınıfının kendi kendini yönlendirmesine. Yani tarih ile işçi sınıfının özdeşleşmesi. Sen bu noktada, bence daha gerçekçi ama fazla "partici" —ne demekse— oluyorsun.

A.Ç.: Öyle. Bu iyi bir laf. "Fazla partici."

O.K.: Yani çok Hegelci olarak başladıktan sonra Hegel'i bu noktada bırakıyorsun.

İ.S.: Ama bu tam Hegel'de eksik olan maddeciliğe yer açıyor. Yani, —şimdi ben burada Aydın'ı yorumlar haldeyim— özneyle nesnenin her ikisinden de farklı, her ikisinden de özellikler taşıyan bir üçüncü terim tarafından ilişkilendirilmesi gerektiği; bu Hegel'de olmayan bir şey. Tarihin sonu olarak bu yüzden devleti görebiliyor. Çünkü orada özne nesneyle, yani kendi kendisiyle çakışıyor. Halbuki anladığım kadarıyla, doğanın aslında diyalektik olup olmaması bir yana, komünist toplumda da, toplumun kendisine yabancı bir maddi temeli olmaya, üretim gerekleri olmaya devam edecek, bolluk toplumu olmasına rağmen.

A.Ç.: Ben burada şöyle bir yeni kategori ihtiyacına işaret etmek istiyorum. Onun için bir fırsat oldu bu aslında. Bir gelecek kategorisine ihtiyacı var diyalektiğin. İnsan eylemi, tarihsel pratik, bir gelecek kavramı olmadan ilerleyemez. Gelecek bu anlamda eylemliliğimizin bir öğesi olarak hareket eder. Maddi bir güç haline gelir. Yani henüz yaşanmamıştır, ortada yoktur ama bugünkü hayatımızı biz ona göre düzenleriz. Sanki varmış, sanki gerçekten bir maddeymiş gibi bizim hayatımız içinde hareket etmeye başlar, bizi yönlendirir. Bir toplum projesine sahip olmak gibi basit bir örnekten, insan soyunun global çözümü gibi kavramlara kadar her şeyde rol oynayan bir gelecek kavramıdır, gelecek kategorisidir. Demin dediğimiz insan-nesne-alet üç öğeliliğinde nesne aletle kendini gelecek bakımından ortaya koyar. Doğrudan doğruya nesne olarak elimizde durmaz. Geleceği taşıyan bir şey olarak, içinde geleceği de barındıran bir şey olarak alete yansır. Alet de, bu bakımdan, nesne geçmiştekinden çok gelecek tarafından belirlenen bir halle ortaya çıkar. Aristo gibi söyleyecek olursak, ereksel nedendir. Ereksel neden burada, insan eylemine —yine onun sınıflandırmasına bağlı olarak söyleyeyim— maddi nedenlerden daha önemlidir ve kendisini gelecek biçiminde gösterir. Etki yapan şey,

maddeyi hareket ettiren, insan eylemine yön veren şey, doğrudan doğruya, gelecek kategorisidir ve bu kategori, sanıyorum, fazlaca işlenmiş, tarihsel anlamıyla fazlaca yorumlanmış, tarihsel pratik içindeki etkisi fazlaca incelenmiş bir kategori değil. Oysa buna çok ihtiyacımız var gibi geliyor bana. Bir gelecek kategorisine ihtiyacımız var.

İ.S.: Galiba Bloch'tu bunun üzerinde en çok duran, değil mi? "DEFTER"in bir sayısında Meltem Ahıska'nın yazısı, "S Henüz P Değil?", tam da gelecekçiliğini aktarmaya çalışıyordu Bloch'un. Konuya dönecek olursak... Demin söylediğin partiyi mantıksal olarak türetmek fikri çok ilginç bir girişim olabilirmiş gibi geldi bana. Diyalektiğin bir alet olarak kendini gerçekleştirmesi yani diyalektiğin tarihin tümünde dünyalaşmasından önce aletleşmesi ânı... Hangi ilmekleri, halkaları gerektirecek?

A.Ç.: Partiyi proletaryanın somutlanışı, proletarya kavramının somutlanışı olarak söylemiştim. Bu somutlanış, onun öncü olarak ortaya çıkabilmesi, yani onun geçmişini kapsaması ve geleceğini içermesi... Bu klasik şemayı parti üzerinde yorumlayabiliriz. Parti proletaryanın geçmişini kapsar. Onun değişik örgütlenme biçimlerini, mücadele biçimlerini, onun aşılmış düşüncelerinin eleştirisini, bütün bunları kapsar. Ve bir de geleceğini içerir; bir gelecek etkisi olarak bir gelecek projesi olarak içerir. Gelecek etkisi dediğimiz şeye gerçekten çok önem veriyorum, eğer bu olmazsa insanın hiçbir şey yapamayacağını düşünüyorum. Örneğin devrim, bir fabrika işgali, bir grev, bir barikatın kurulması; bütün bunlar bir adım sonrasında ne olacağı, yani geleceğin maddeleşmiş düşüncesi olmaksızın bugünkü hayatımızda rol oynayamaz. Bunu yapabilecek olan, bunu düşünebilecek, projesini çıkartabilecek, planını yapacak, işbölümünü düzünleyecek olan organizasyon, ancak politik bir organizasyon olabilir. Politikasız bunun gerçekleşmesi mümkün değil. Geleceğin kurucusu bu bakımdan politik bilinçtir. Hegel'in kavramın kendi hareketi dediği şeyin düşünce hareketi olarak düşünülmesi, politik harekete çok uygun düşüyor gibime geliyor. Politik hareket, politika hareketi, sınıfsallık özelliği bir yana, önemli ölçüde bir düşünce hareketidir zaten, düşüncenin hareket ediş tarzıdır. Geçmişi ve geleceği kapsaması, planlar yapılması, buna göre araçların geliştirilmesi vs., sürekli olarak bir düşünce hareketi olarak gelişir ve kavramların hareketi, teorisi, politikanın hareketi olarak kolayca yorumlanabilecek, kolayca birbirine paralel olarak düşünülecek şeyler olarak görünüyor bana.

İ.S.: Sanırım abartıldığında Orhan'a da bana da, hem idealizm hem volontarizm izlenimi verecek bir paralellik.

O.K.: Evet, evet. Şu demin parçalı bütün dediğim şeyden kastım, sosyalist hareketin içinde hem TBKP, hem TDKP, hem de Kurtuluş bulunsun değil;

parçalı bütün, işin volontarist yanıyla, maddeci ya da kendiliğinden yanının birbirlerini dengelemesi de değil, birbirlerini "çelerek", ikisi de olmayan daha bütünsel bir doğruyu yaratmasıydı. Şunu da söyleyebilirim: 1917 Şubat Devrimi'nde kendiliğinden oluşan sovyetler olmasaydı 1917 Ekim Devrimi, yani bolşevik müdahale olmazdı. Ama bolşevik müdahale olmasaydı, o konseyler, sovyetler, tıpkı Alman Devrimi'nde olduğu gibi, giderek çürürlerdi ve yok olurlardı. Yani bu iki yanı çoğu zaman farklı kadrolar temsil eder. Ama Lenin bunu birleştirdi. Gerek 1905 Devrimi'nde gerek 1917 Devrimi'nde Bolşevik Partisi oluşuma önce dışarıdan baktı. Hatta bizim parti dışında oluşan bir şey diye 1905'te düşmanca, 1917'de biraz ilgisizce baktı. Bunu düzelten, yani hareketin iki yanını dengeleyen, büyük çabasıyla yine Lenin oldu. Ama bu her zaman böyle olmayabilir, bunu dengeleyecek kişi bir türlü ortaya çıkmayabilir. O zaman bu dengeyi hareketlerin sağlaması gerekir. Yani böyle bir önemli kişinin aracılığına gerek kalmadan, aralarındaki kan dolaşımını, kan bağını, işin kendiliğindenci yanıyla müdahaleci yanı arasındaki kan dolaşımını, işin kendiliğindenci yanıyla müdahaleci yanı arasındaki birliğin sağlanması.. Bu nedenle parçalı bütün kavramı bana hâlâ anlamlı geliyor.

A.Ç.: Evet. Zaten bütünden söz ediyorsak, parçası da vardır bunun; analitik bir doğru bu.

O.K.: Analitik ve diyalektik.

A.Ç.: Evet. Ben sürekli olarak şu tarafını vurgulamak istiyorum. Politikadan söz ediyorsak, burada önemli olan bütünselliktir. Hem bir bütünü varsaymak, hem bir bütünü inşa etmek hedefini önüne koymak anlamında. Yeni bir bütün kurmak, yeni bir dünya kurmak, politika bu. Şimdi biz parçaları inkâr edemeyiz; o gerçekliğimizin bir yanı. Ama bütünselleştirme diye bir faaliyet de birleştirmeden, yani biraraya getirmekten farklı bir şey olmalıdır, diyorum. Ortak nitelikler etrafında gerçekleştirilebilecek bir şey. Nedir bu ortak nitelik? Eylemdir. Tek budur; başka bir şey değil. Farklı parçalar arasındaki ilişkiyi sağlayacak olan, onları bir bütün haline getirebilecek olan şey, yalnızca ve yalnızca eylemdir, dönüştürücü insan faaliyetidir. Hiç düşünmeyelim, hiç tartışmayalım demiyorum. O da eylemdir. Düşünüp tartıştığımızda da yaptığımız eylemdir.

İ.S.: Fenomenoloji geleneğine aşina biri olarak Marks'ı ilk okuduğumdan beri karşılaştığım bir sorun var: öz kavramının metafizik kullanımından ayrıştırabilecek yegâne tanımı, görünüşlerin bütünsel bağıntılılığı olabilirmiş gibi geliyor. Ama hem kitapta hem Marksist literatürün kendisinde bunun ötesinde bir anlam yükleniyor gibi geliyor kavrama. Ve bu yapıldığı ölçüde de tekrar metafizik kavrama geri dönülmüş oluyor gibi geliyor. Şöyle bir cümleyi alayım "öz kendi görünüşünü içinde taşır" gibi. Öz zaten bütün

görünüşlerin bütünsel bağıntılılığıdır dendiğinde, aslında zaten bu cümleye ihtiyaç yok.

A.Ç.: Zaten beni de en çok uğraştıran kategorilerden birisi "öz". İdealist sistemlerdeki içeriğiyle, materyalizm içersindeki içeriğiyle arasındaki farkı anlamak bakımından... Netice itibariyle bunun gene bizim doğrudan eylemimizle, doğa üzerinde olsun, toplum üzerinde olsun ya da düşünce süreçlerinde olsun ayrıştırdığımız ve bir ara herşeyin kendisine indirgenebileceği, dönüşmüş bütün yapıların bağıntılarının kendisinde düğümlendiği, kendisinden yola çıkılarak yapının bütününün açıklanabileceği yan olarak kavrıyorum. Ama bu görünüşü nasıl içinde taşır? Görünüş olmaksızın öz olamayacağına göre, görünüşe öncel bir özden mi söz edilmektedir? Yani öz görünüşe yol açar dediğimizde, öz görünüşe kavuşmak zorundadır dediğimizde, görünüşe öncel bir "öz"den mi söz ediyoruz? Görünüşe öncel bir özden şu anlamda söz edilebilir. Demin üzerinde durduğumuz "gelecek" kategorisiyle bağıntılı olarak söylediğim; eylemimize yön veren "ereklerimiz"i çerçeveleyişimiz, imkânları sınıflandırışımız ve bu sınıflandırılmış imkânlar üzerindeki etkinliğimizin yöneleceği esas bağıntıları keşfetmek için yaptığımız diğer işlemler... Bütün bunların bir öz meydana getirdiğini söyleyebiliyorum.

O.K.: Ereksellik?

A.Ç.: Ereksellik açısından, öz meydana getirdiğini söyleyebiliyorum. Ve bu elbette artık gerçekleşmiş birşey değildir, bir gerçeklik değildir, görünüş kazanmış birşey değildir ama, onun üzerine yapacağımız işlemler netice itibariyle ona bağlı olarak bir görünüş kazanacaktır. Başlangıçta ayırt ettiğimiz öğelere, kurduğumuz bağıntılara, ayırt ettiğimiz ilişkilere göre uygun bir görünüş ortaya çıkacaktır. Bu anlamda öz, kendi içinde görünüşünü zaten taşımaktadır diyebiliyorum. Ama bu hayli klasik şey; "her özün mutlaka bir tek görünüşü mü vardır, bir tek biçimi mi vardır?" sorusu anlamsız. Çeşitli görünüşler, çeşitli biçimler aynı özden kaynaklanabilir falan gibi önermelere de oradan hareket ederek olumlu bir değer biçebiliyorum.

İ.S.: Geleceğe yönelmişlik, veyahut ereğin görünüşünü öncelemesini anlıyorum ama ben kendi dilimde öz kavramını mümkün olduğunca kullanmamaya çalışıyorum. Özsüz bir söylem kullanmaya çalışıyorum.

A.Ç.: Doğru, doğrudur bence, onda anlaşmak gerekir.

İ.S.: Onun hatasını da, tehlikesini de söylemek gerekir. Ereğin görünüşü öncelemesi, mesela birşeye yönelmiş bir insanı da bir görünüş olarak düşünmek çok kolaydır... Yönelmiştir, gövdesine içkindir, yapıp ettiği birşeyde görünür ve aynı şeye yönelen insanlar onu bir türlü görür, onlar için bir türlü bir görünüştür, aynı şeye yönelmeyenler için başka türlü bir görünüştür. Onun

geleceğe yönelmişliği dediğimiz şey de bütün bu görünüşlerin ve onu izleyen görünüşlerin toplamıdır, diye çıkardım ben işin içinden. Ama bunun da şöyle bir tehlikesi var, tam bir reformist politika için bir zemin hazırlayabilir. Eğer bir öz yoksa, kapitalizm bir görünüşler toplamıysa, yani ücretli emek ve sermaye çelişkisi daha özsel değilse, sekiz saatlik bir iş günü mücadelesi ile başka türlü bir görünüşe karşı yapılacak mücadele arasında nitel bir fark yapmamıza imkân kalmıyor.

A.Ç.: Şüphesiz, şurası doğru, yani kendinde bir "öz" insanın eylemi olmaksızın maddenin dayandığı bir son, temel vs. bunlar yoktur. Yaptığımız işin niteliğine göre bir öz buluruz, yakalarız. Niye Marks'a gelene kadar kapitalist toplumun özü olarak, üretimin toplumsallaşmasıyla mülkiyetin özel biçimi arasındaki çelişme kavramına kimse ulaşamadı? Marks onu değiştirmek istediği için öz diyor, yakaladığı şey odur. Dolayısıyla yaptığımız işle öz arasında dolaysız bir ilişki vardır. Öz, yaptığım işe göre değişir, kurduğum bağıntılara göre değişir, öz değişkendir dediğin zaman kastettiğin şeyi tek bir öz, maddenin dayandığı son, temelde hiçbir şekilde değiştirilemeyecek olan bir öz olduğuna falan inanmıyorum.

İ.S.: Evet, bu şekilde eyleme tabi kılındığında belki benim istediğim şekilde öz kavramından vazgeçilebilir. Yani, belli bir proje açısından kritik görünüş olarak tanımlanabilir.

O.K.: Şöyle müdahale edebilir miyim? Ben öz kavramından hem vazgeçmeye çalıştım hem de vazgeçmemeye çalıştım. Öz kendi gerçekleşmiş görünüşlerinin toplamından fazla birşeydir. Bir potansiyeldir. Buna toplumsal bir örnek vermek gerekirse... Batı dünyasında ya da bütün dünyada proletaryanın —ya da emek-sermaye çelişkisi bir özse bu özün— Batı Avrupa'da şimdiye kadar yarattığı görünüşler hepsi yetersiz görünüşlerdir. Sadece bunların toplamıyla yetinirsek, o zaman emek-sermaye çelişkisinin belirleyiciliğinden vazgeçmek zorunda kalacağız. Ama şimdiye kadar gerçekleşmiş görünüşlerden fazla birşeydir dersek, bir potansiyel niteliği, bir gizil gücü de ifade eden birşeydir dersek öze, özden değil de özcü mantığı sıkıntısından kaçınmış oluyoruz, ama aynı zamanda öz kavramını da, gizil güç kavramını da elden çıkarmamış oluruz.

İ.S.: Tabii bu beni kesmez ama, buna girmek... Çok kısaca sen görünüşü resim gibi yorumluyorsun, halbuki fenomen olarak yorumlarsan...

O.K.: Durum olarak görünüş, resim olarak değil durum...

İ.S.: Ama görünüş olarak anlarsan, görünüş zaten kendi başka türlü görünülebilirliğini ima ettiği için kendi içinde bir gizil güç, bir başka perspektif imkânı taşır. Yani bunun için bir başka öz kavramına ihtiyaç yok.

A.Ç.: Şu anlamda ihtiyaç var, farkı koymak için söylüyorum. Görünüş şu anda yaşadıklarımızın bütün toplamıdır. Öz ise, bu görünüşü değiştirmek için nereden hareket edeceğimize dair işaret veren özel bir ilişkidir.

O.K.: Ben de buna daha yakın bulunuyorum.

A.Ç.: Yani bir çaba ister, özü ele geçirmek bir çaba ister. Etki ister. Değiştirme eylemi ister. Buna giriştiğimiz zaman öz üzerinde birşeyler söyleme hakkını elde edebiliriz. Değiştirmeksizin, dönüştürmeksizin herhangi bir şeyin özünün varolup olmadığını dahi söyleyemeyiz. Kabataslak belki vardır diyebiliriz ama işe giriştiğimiz zaman kendisini ortaya koyabilen şeydir öz. Neye göre değiştireceğiz? Ne yapmak istediğimize bağlıdır. Tutalım, kapitalizmi değiştirmek istemeseydi Marks özü başka yerde bulabilirdi. Şudur öz derdi. Eh yapacağı işe göre o öz olurdu.

İ.S.: Şöyle diyeyim. Karısına aşık bir işçi için kapitalizmin özü, bayağı 8 saatle 12 saat arasında fark olabilir. Fazladan geçireceği 4 saat olabilir. Ben buna o bakımdan kritik görünüş, proje bakımından kritik olan görünüştür diyebilirim.

A.Ç.: Yani bir isim vermek zorunda mıyız, değil miyiz? Bu adlandırmalar yapılabilir, ama söz konusu olan şudur: bütün kategorileri, işle, eylemle, dönüştürücü eylemle ilişkisi içersinde tanımlamak.

Gülseli İnal

OLUŞUMLAR KİTABI

ÇİVİ YAZISI

Her gece çıkrık
her gece çıkrık, durmadan sızlanırsa gökyüzü
pişmanlıklar içinde
düşünce gemisi, ağır serapları Nymphe'nin
ve öldürene dek gövdeyi
ılık bir okşayış uğruna
Et nunc...
ve yine kıvamsızlığında ateşin, üşürdü ishak kuşu
derinlere indikçe soğuk, ateşsi bulamacın yapısıyla
orada çocukluk orada durgunluk orada ilk bakışın taze filizleri
duyulan ilk ateş belirsiz, kıvamsız bilinmeyen çoğu kez
yumuşak ayak tabanlarıyla basılırdı sonra
tüyümsü çimenlere
karşıtıydı arzunun, kimbilir kimin bekleyişiyle açmış
özlemle dururdu Lotüs...

kıvrılırdı girdapsa, sert taşlar arasında uzun fırtına bekleyicisi
kızıl gözlü Nun'un düşlerinde
seyrederdi bir melek hırçın
ve ilk bakış yıkanırdı kara kutuda, gizli çam kürede
haykırırdı sonra ölü müyüm canlı mıyım ben neyim...

adanırdı çöl yalnızlığına dayanılmaz olana
buysa yıldız tanrı, görürdük onu omuzlarımız üstünde
dokunsak böyle, yumuşakça çeker alırdı bizi gövdelerimizden ötelere
gölün köşesinde ince ağ tabakasını delerek bir varlık
yaşar dururdu adsız
mekân mı yoktu mekânı
büyük cam küre, dilinin ucundan fırlardı ansızın

II

Yokluk içinde rüzgâr bir vurup bir çarparak zümrüt kesime
zorluyordu rüyayı
kesik duyular rüyasını.....

İNANÇ, MADDE VE DİYALEKTİK

Aydın Çubukçu • Orhan Koçak

ORHAN KOÇAK: Hegelcilik ve dil konusunda... Kitabınızda, Hegelci düşünme ve konuşma tarzını, Türkçe'nin kendi "doğal" akışıyla kaynaştırdığınız görülüyor. Daha doğrusu, kitabın çok önemli yanı bu. Şimdiye kadar, gerek akademik gerekse "serbest" literatürde, Hegelci düşünme tarzı, Türkçe'yi zorluyor, bu dilde bir yama gibi kalıyordu. *Mantık ve Diyalektik*'te, Hegel felsefesi bir referans kaynağı olmaktan çıkıp yazının mutfağına giriyor. Türk düşünce yaşamının bir parçası haline geliyor.

Ama işte bu noktada bir sorun doğuyor. Şu: Kişi, Hegelciliği bu kadar güzel ve doğal konuşursa, nasıl Marksist olabilir? Çünkü Hegelcilik kendini önce diliyle, konuşma ve düşünme *biçimiyle* empoze etmez mi, başka düşünce ve kültürlere o tuhaf, güçlü, bulaşıcı diliyle "sızmaz mı"? Şunu söylemek istiyorum: Maddeci düşünce, Hegelcilikten farklı olarak, düşünceye egemen bir rol biçmeyen bir üslûpla konuşmak zorunda değil midir? Bazı bilinmezlere, bilinçsizliklere, maddenin "düşünce geçirmezliğine", bilinç-dışı'na pay tanımak zorunda değil midir?

Şunu da eklemeliyim: "Önsöz"de, cezaevinde kitabın Kant'a yeterince eğilmemekle eleştirildiğini belirtiyorsunuz. Bu eleştiriye katılıyorum: Kant'ın, düşüncenin kurucu ve aktif rolünü kabul ettiği halde yine de maddeye düşünce karşısında bir özerklik tanıyan Kant'ın, materyalist düşünceye Hegel'den bağımsız olarak katabileceği hiçbir şey yok mudur?

AYDIN ÇUBUKÇU: Hegel dilinin, diyalektiği formüller ve kalıplar halinde ezberleyebilmenin olanaksız olduğunu gösteren, ama bir kez az-çok konuşulur bir dil olarak benimsenebilirse, düşünceyi gerçekten kendine özgü hareketi içinde engelsiz ve akıcı hale getiren bir yapısı olduğunu düşünüyorum. O dili konuşmak için çalışmakla, Hegel'in düşüncesini anlamaya çalışmak birbirini tamamlayan şeyler.

Platon'un dilinde Sokrates diyaloglarının belli bir mantıksal kuruluşa göre geliştiğini, terimlerin geçişliliğini yansıttığını ve bunun bir mantık içinde yeniden kuruluşun kurallarını bulup çıkarmanın olanaklarını taşıdığını görürüz. Eğitiminin başlangıcında "Diyaloglar"la tanışmış olan herkes, o di-

lin, dolayısıyla o mantığın etkisini uzun süre taşır. Gerçekten, böylesine etkili bir dilin, belli bir düşünme tarzını koşulladığının örneğidir bu.

Bazen, Shakespeare'in de bir diyalektikçi olduğu söylenir. Özellikle, her şeyin diyalektik olduğu inancıyla dünyaya bakmaya başladığımız zamanlarda okuyorsak onu, karşıtların birbirine dönüşümünün, geçişliliğin ve birliğin, şiirinde içkin olduğuna kolayca inanabiliriz. Ama daha sonra, pek çok yerde, bu işlek ve çekici dilin, karşıtlığın diyalektik doğasına yabancı bir düşüncenin, karşıtlar arasındaki dışsal ayrı duruşun gerilimine takılmış bir düşüncenin dili olduğunu fark ederiz. Bu dilin, kopukluğun doğurduğu ani geçişlerden ve birinden diğerine yapılan sert, mekanik sıçrayışlardan kaynaklanan şoklara duyulan sevginin dili olduğunu görürüz. Shakespeare'in karşıtlığın içten bağıntılılığını, birbiri içinden doğuşunu ve dönüşümünü aşmayı, sezgiyle, şiirin gücüyle yakalayabildiği yerler ise, eserinin bütünü içinde birer parlak rastlantı olarak kalır. Bir dilin, kendi sınırlarını, konuştuğu alanın olanaklarıyla zorlarken, düşünüceye de pek çok yeni açılım fırsatı sunduğunun işaretini buluyorum, Shakespeare'de. Ama bu, belki yalnızca şiire özgü bir hareket biçimidir. Ş.Yenişehirlioğlu, Mevlana'nın da diyalektikçi olduğunu söylüyor: Şiir yanıltıyor. Mutlaka, işlenmiş ve tutarlı bir mantığın ürünü olarak görülemez şiir; ama esrime, patlamalı şavruluşlara kapılış, karşıtlığın geriliminde parçalanma ve bölünmenin her yerinde birden bulunma histerisi, şiirin coşkusunda görülen özelliklerdir ki, orada "kendinliğinden bir diyalektik", az-çok bulunabilir. Şimdi, o dile bakarak Shakespeare'in ya da Mevlana'nın diyalektikçi olduğunu söyleyemeyiz. Onlarda diyalektiği çağrıştıran her şey rastlantısaldır.

Bu örneklerde de, bir dil özelliğinin, bir düşünme biçimine mutlaka karşılık düşmeyeceğinin işaretini görüyorum. Dili, düşüncenin örgütlenmesi, biçim kazanması olarak yorumlamak doğrudur; aralarındaki ilişkinin, ardışık ve nedensel olmadığını bildiğimiz sürece, bu tanım elverişlidir. Ama bu, her düşüncenin mutlaka tek bir dilde biçim kazanacağı, ya da herhangi bir biçimin mutlaka tek bir düşünceye karşılık düşmesi gerektiği anlamına gelmiyor.

Marks, Kapital'de, değer teorisini incelediği bölümde, Hegel'e özgü ifade biçimlerine "kur yaptığını" söylüyor. Neden özellikle değer teorisi bölümünde? Ben, kitabımın yalnızca Hegel'e ilişkin bölümlerinde buna özendim. Eğer, hep istediğim gibi, kitabı baştan sona deneme üslûbu içinde yazma serbestliğini bulsaydım, Hegel dilini daha özenle ve iyice vurgulanmış bir tarzda kullanmayı da denerdim. Didaktik olma kaygısı ve mecburiyeti bunu engelledi.

Mantık ve Diyalektik, bağıntılılık kategorisini eksen almış bir "zorunluluk" kitabıdır. Ve çelişmenin eksen olduğu bir "özgürlük" kitabıyla tamamlanma

umuduyla yazılmıştır. Bu bakımdan bu kitapta, bilinmezlere, bilinçsizliklere, "maddenin düşünce geçirmezliğine" dair bir şeyler söyleme gereğini duymadım. *Mantık ve Diyalektik*, "dışımızdaki" bir madde dünyası üzerine konuşmuyor, onun düşüncede yeniden üretilmesinin yollarını, kurallarını anlamaya çalışıyor. Böyle bir içeriğin Hegel'e fazlasıyla muhtaç olduğunu söyleyebilirim. Diğer yandan, bütün bunların beni maddecilikten çok idealizme yaklaştıracağı, benimsediğim düşünce tarzını kendisine benzeteceği endişesi duymaksızın, maddeci diyalektiğin kendine özgü bir dil geliştirmek zorunda olduğu görüşünüze katılıyorum.

Kant'a gelince; herhalde başka ülkelerde de oluyordur, "marksizmin bunalımı" havasının egemen olduğu dönemlerde, "Hegelciliğimiz" bize batmaya başlıyor, Kant'ı keşfediyoruz. Marks, keşke Hegel yerine Kant'ın öğrencisi olmayı yeğleseydi diyenler bile oluyor. Hegel'e karşı çıkarılan bu Kant'a karşıyım. Hegel dolayısıyla bize ulaşan Kant'ı ben devrimci düşünceye daha yakın buluyorum. Ama, Kant'ın kendisinde, okuyup tanıyabildiğim kadarıyla, heyecan verici hiç bir şey bulamıyorum. Kant'ın, maddeci düşünceye Hegel'den bağımsız katkısı ise, özellikle "eylemli insan bilincine adanmış bir övgü" olmasını istediğim bu kitap için, ihmal edilebilir bir şeydi.

O.K.: Dil... Felsefe ve edebiyat ilişkisi konusunda bir şey söylemek ister misiniz? Türkçe'deki felsefe yazınını nasıl değerlendiriyorsunuz?

A.Ç.: Türkçe'de, felsefeci-edebiyatçılardan, edebiyat aracılığıyla bir felsefenin iletilmesi deneyinden, veya felsefenin içinde kendini koymuş bir edebî çabadan, bir kaç yeni örnek dışında söz edilebileceğini sanmıyorum. Örneğin, deneme türü, Türkçe'de hâlâ büyük ölçüde felsefesiz. Oysa, bana öyle geliyor ki, yalnızca felsefi düşünceye ilgiyi çeken, pedagojik yanı dolayısıyla pek çok kuşağa ufuklar açmış olan yapısıyla değil, aynı zamanda edebiyatla felsefenin uyumlu, yaratıcı birliğini sağlayan özellikleriyle de, deneme, Türkçe'nin ihtiyaç duyduğu bir türdür. Türkçe'nin felsefeye elverişli bir dil olup olmadığının sınanabileceği, Türkçe felsefe yapabilmenin olanaklarının geliştirilebileceği verimli bir alandır, deneme. "DEFTER"deki pek çok yazıyı, bu bakımdan sevdim.

A.Timuçin'in Kant hakkındaki bir yargısını paylaşarak söyleyeyim: "katıksız bir felsefe dili, edebiyata çok ihtiyaç duymaz", ama herhangi bir edebî türün felsefeye muhtaç olmadığı hiç bir an yoktur. Belki, fazlaca edebiyata bulanmış bir felsefenin gücünden kuşkulanabiliriz, ama, felsefeden nasibini almamış bir edebiyatın beş para etmezliği kesindir.

Ayrıca, Türkçe'de felsefe yazınının, Türkçe yazan filozofların bulunmayışına bağlı bir yoksulluğundan söz edebiliriz. Kendisine özgü bir felsefe ve buna

uygun bir dil geliştirmiş olan Yılmaz Öner'i saymazsak, bir 'Türk filozofu" yoktur, olmamıştır. "Sistem kuruculuk" anlamında söylüyorum, "felsefeyle uğraşmak" anlamında değil.

Bizde felsefe dili üzerine yapılan tartışmalar, şu ya da bu kavramın Türkçe karşılığının ne olması/olmaması gerektiği sorusuna takılıp kalmıştır çoğu kez. Bugüne kadar yapılan her çabaya saygı duyuyorum; ne var ki, sorun bir kavramın Türkçeleştirilmesinden çok, Türkçe kavram üretebilmekle ilgilidir. Örneğin, diyalektik yerine eytişim denilmekle, Türkçe'de daha diyalektik bir düşüncenin gerçekleşebileceğine inanmıyorum.

O.K.: Cezaevi... 1980'den sonra cezaevleri ve şubeler, herşeyin kişinin bilincine, vicdanına bağlı olduğu bir ortam yarattılar: İşkence, açlık grevi, çok uzun süre kapatılma — bütün bunlar, kişinin etiyle düşüncesini karşı karşıya getirdi: Ya bilinç ve düşünce ete egemen olacak, ya da et kendi bildiğini okuyacak ve insanlar, kendi etleri aracılığıyla yine *başka bir düşünceye* teslim olacaklardı... Bu sınavın, sosyalizmin kadroları içinde, "düşünceci", idealist, volontarist bir eğilimi teşvik ettiği, kışkırttığı söylenebilir mi?

A.Ç.: Gerçekten, binlerce, on binlerce insan, en özgür, en güçlü yanlarının, ya da tersine en kolay tutsak edilebilir, en zayıf yanlarının "düşünceleri" olduğunu, eğer düşüncede yenilirlerse bütün varlıklarıyla yıkılacaklarını, deneyerek, yaşayarak öğrendi. Bazen uzun süren bir politik eğitimle, bazen de "inanç" kavramıyla ifade edilebilecek bir bağıntının elde edilmiş olmasıyla, işkenceye, uzun süreli açlık ve kapatılmalara karşı çok kimseye inanılmaz görünen direnişleri gerçekleştirenler, sorunun sopanın indiği ayak tabanlarında değil, kafada çözülebileceğini de gösterdiler.

Volontarizm, varlığına rağmen ayakta kalabileceğini kabul ettiği bir maddeyi değil, kendisinin varlığı sonucunda ortaya çıkmış ya da çıkacak bir nesneyi varsayarak doğar.

Bu bakımdan Türkiye'de solun tarihi ilginçliklerle doludur. Türkiye'de ilk kez, M.Çayan, volontarizmi teorik olarak onaylamış ve onu marksizm içinde göstermiştir. Marks'ın daha çok determinist, Lenin'in ise daha çok volontarist olduğunu ileri sürerek, Che'nin eylemini de argüman olarak göstererek, ekonomist kendiliğindenciliğe ve teslimiyetçiliğe karşı, gerçek anlamda öznelciliği ileri sürmüştür. O, determinizmin ve volontarizmin her birinin bugün için ayrı ayrı burjuva karakterde felsefeler olduğuna aldırmaksızın, bunların değişik oranlarda kombinasyonundan diyalektik materyalizmin doğduğuna oldukça naiv bir tarzda inanıyordu. Başlıca referanslarını, bir yandan diyalektiği tümdengelimle tümevarımın toplamı gibi gösteren O.Lange gibi şemacıların, diğer yandan "devrim için objektif koşulların oluşmadığı Rusya gibi geri bir

Asya ülkesinde", Lenin'in subjektif unsuru öne çıkararak başarıya ulaştığını anlatan B.D.Wolfe gibi gazeteci "tarih yazıcılarının" perspektifinden bakılınca, Kautsky ile Lenin arasındaki farkın, Marks ile Lenin arasında bir fark gibi görünmesi belki de kaçınılmazdı. Zamanla, özellikle o gelenekten beslenen siyasal hareketler ve kadrolar arasında gittikçe eriyip dağılan bu volontarizm olumlamasının, sözünü ettiğiniz koşullarda nasıl bir rol oynadığını, o ortamlarda teori ile eylem arasında nasıl bir ilişki kurulduğunu incelemenin yararlı olacağı açık. Fakat ben, kendi gözlemime dayanarak şunu ileri sürebilirim: Bu "ikili yan" teorisinin, kendi zamanında yalnızca bir yana —volontarizme— yüklediği önemin, verdiği değerin, öteki yana da —determinizme de— içten içe biçilmiş bir değer olarak rol oynadığını görebiliyoruz; bu, birey ya da grup düzeyinde tersine çevrilmiş teori ve pratiklere yol açmıştır. Demokratizmin, reformizmin, örgütlerin tasfiye edilmesinin bu kadar yaygın ve güçlü bir eğilim halini aldığı bir ortamda, herhalde etkili olmuş bir volontarizmden söz edilemez.

Diğer yandan, işkencede, cezaevi direnişlerinde karşı karşıya gelen şeyin nesnellik ve bilinç olduğunu söylemek bana yanlış görünüyor. Orada bir bilince karşı başka bir bilinç vardır. Bir özneye karşı, başka bir özne. Fiziksel acı, işkence altındaki insana dolaysız olarak değil, bilincinden geçerek, böylece "duyum algısı" halini alarak ulaşıyor. En çetin deneyleri yaşayan bir arkadaşım, "Adressiz Sorgular" adı altında derlediği anı değerlendirmelerine yazdığı bir giriş bölümünde, direnme kapasitesinin unsurları olarak, dünyayı yorumlama tarzını, geleceğe güven duygusunu, mücadele geleneklerini ve ahlâk anlayışını sayıyor. Eklemek gerekirse, manyetonun kolunu, falakanın sopasını tutan elin unsurları arasında da bunlarla adlandırılabilecek şeyler vardır; ama, bunlar, mutlak olarak karşıt içerikler taşırlar. Direniş, bu karşıtlığın kesinliği ölçüsünde yükselebiliyor. En küçük bir "ara kesit", zerre kadar bir ortak nokta, geçiş ve uzlaşma doğuruyor. Son olarak, işkencede direniş konusunda evrensel düzeyde bir örnek olarak değerlendirebileceğimiz TİKB kadrolarının, volontarizmi çok açık bir biçimde muhkûm eden bir teori geleneğine bağlı olduklarını söylersem, sanıyorum bu bağlamda yeni ve ilginç bir dizi sorunun ortaya atılmasına bir kapı açılır.

Sorunuzun kitabımla ilgili yanına gelince, onu eylemli insan bilincine adarken, hiç de insanı birey olarak düşünmedim. Dünyayı dönüştürücü etkinliği içindeki insanın maddi bir güç olarak geliştirdiği bilinci ve o bilincin toplumsal ve siyasal taşıyıcısıdır kastettiğim.

O.K.: Kitabın "Önsöz"üyle asıl metni arasında, bir çelişki değilse bile, bir vurgu farklılığı olduğunu düşünüyorum ben. "Önsöz"de, doğa diyalektiğiyle tarihsel diyalektiği özdeşleyen, ikincisini birincinin "edilgin bir izleyicisi",

bir yansıması olarak gören "Diamat" teorisine karşı açık bir eleştiri var. Kitabın bir çok yerinde de, mantığın oluşumunda, insanın yani toplumun aktif, kurucu eyleminin payı vurgulanıyor; kategorilerin sadece doğayı izlemek ve olduğu gibi yansıtmakla görevli olan pasif bakışın değil, insan eyleminin, yani tarihin ürünü olduğu vurgulanıyor. Bu, Lukacs, Korsch ve Gramsci gibi "Batı Marksistlerinin" de Engels-*Materyalizm ve Amprio-Kritisizm*-Stalın çizgisine karşı yönelttiği en önemli eleştiriydi. Bu eleştirinin çok önemli bir yanı da, diyalektiği ve Marksist düşünceyi, evrenin her yönünü, doğayı ve tarihi kapsayan genel bir dünya görüşü, genel bir metodoloji olarak görmemesiydi: Diyalektik, toplumla doğanın, özne ile nesnenin, bilinçle varlığın ilişkisinden doğuyordu: Çıplak doğada, bir diyalektikten söz etmek mümkün değildi. Sartre'ın dediği gibi, doğanın bir tarihi yoktu... Tarih, insanların birbirleriyle ve doğayla ilişkilerinin tarihiydi...

Buna karşılık, Stalin'in Diamat teorisi, hem toplumu ve tarihi hem de doğayı kapsayan evrensel bir diyalektikten söz ediyordu... Bu diyalektikte, bilincin işlevi, doğa yasalarını aynen kaydetmek ve yansıtmakla sınırlıydı.

Mantık ve Diyalektik'te, hem de aynı pasaj içinde, bir iki karşıt düşüncenin de birarada varolduğunu gördüm ben: s. 80, ayrıca s. 97-98.

Bunun, bu çelişkinin, Hegelciliğin çelişkisi olduğunu da düşünüyorum: Bir yanda, Fenomenoloji'nin, Lukacs'ın, Korsch'un, *Kapital'e Karşı Devrim*'i yazan Gramsci'nin Hegel'i, insan eylemine, emeğe öncelik tanıyan Hegel... Öte yanda, doğa diyalektiğinin, evrensel mantığın, bütünsel sistemin Hegel'i....

Ne dersiniz? Hegel'in meşru mirasçısı kimdi? Stalin mi, yoksa Gramsci mi? Ve asıl şu: Hegel'in mirasını daha ne kadar taşıyacağız?

Belki de şunu sormak istedim: *Diyalektik ve Tarihsel Maddecilik*, neyin ifadesiydi, neyin belgesi?

A.Ç.: İnsanların birbirleriyle ilişkilerinin hangi sürekliliğin üzerinde gerçekleştiği sorusuna, bir metropol başkentinde verilecek cevapla, örneğin Tigre kır ortamında verilecek cevap farklı olacaktır. Politikadan arınmış bir diyalektik düşünemiyorum. Politika, tarihsel etkinliğin en kristalize biçimidir ve o tarihsel anda insanların birbirleriyle ilişkilerinin en kapsamlı, en yoğun, en örgütlü ifadesidir. Böylece politika, yalnızca toplumsal ilişkiler üzerinde değil, doğa ve bilinç üzerinde de bir etkinlik olarak ortaya çıkar. Yalnızca toplumun değil, doğanın ve düşüncenin de kendi eylemine karışan, kendi eylemiyle kuşatılan diyalektiğiyle ilgilenir. Yalnızca bugünü değil, gidebildiği kadar gerideki dünün de diyalektikle kavranabilir olduğunu göstermek zorundadır. Öyleyse, hatta "insansız doğada" bir diyalektik bulmaksızın, kendi varoluşunu ve hareketini, hem "dış dünya" ile ilişkisi içinde ve hem de dış dünya

üzerinde, ona karşı bir hareket olarak tanımlayamaz. Çünkü, bir bütünlüğü varsaymak ve bir başka/karşıt bütünlüğü erekleyerek davranmak zorundadır. Bu bütünlüğün her alanının diyalektikle kavranabilir olduğunu göstermeksizin bunu yapamaz. Bu yüzden, diyalektiğin asıl aranacağı ve gerçeklik bulduğu yerin, Hegel gibi söylersek, insan aklının ve kültürün dünyası olduğunu bildiren önermeye katılmakla birlikte, diyalektiğin, "dış dünya"yı, doğayı izleyen bir etkinlik olarak kavrandığı halleri de "anti-diyalektik" olarak görmüyorum. "Kendi hali içindeki doğa"yı da, bizim diyalektik içinde kavrayıp tanımlayabileceğimiz hareket biçimleri olarak çerçeveleyebiliriz; bu anlamda bir "nesnel diyalektik"ten söz etmek hiç de yanlış olmaz. Ama "nesne" nedir? Sanıyorum, Engels'i, "Materyalizm ve Amprio-Kritisizm"i ve Stalin'i bir çizgide birleştirilebilir kılan ortak özellikleri bakımından soyutladığımızda elimizde kalan şey, pozisyon savaşı koşulları, işte bu bir nesnelliktir. Engels'in reformist olduğunu ima eden eleştirinin hesaba katmadığı o "dış dünya", amprio-kritisizm eleştirisinin belli başlı vurgularını gerekli ve kaçınılmaz kılan nesnellikle aynı etkilere sahip bir düyanın nesnelliğidir. Bu, aynı zamada, "tek ülkede sosyalizm" için dövüşen adamın karşısındaki nesnelliktir.

Aynı politik atmosferin, aynı felsefi eğilimlere yol açacağını söylemiyorum: Politikanın yöneldiği nesnede bulduğu diyalektiğin, politikanın bir ürünü olacağını anlatmaya çalışıyorum.

Burada önemli olan, nesnenin doğası ile, iş yapan öznenin erekleri arasındaki ilişkidir: Diyalektik, burada kendisini gösterir. Orada işleyen diyalektiğe bakarak, işi yapanın ve üzerinde iş yapılan nesnenin iş yapan bakımından görülen niteliklerini anlayabiliriz.

Fakat, bunun bir "devrimci diyalektik" olup olmadığı, yalnızca gene aynı zamanda, aynı nesnellik üzerinde kendi erekleriyle bir başka ilişkiyi gerçekleştirmek isteyen bir başka sınıfın işine bakarak anlaşılabilir. Bana öyle geliyor ki, asıl bu bakış açısından diyalektiğin her şeye öncel ve değişmeden kalan bir yapısı olduğuna ilişkin metafizik daha kolay aşılabilir. Diyalektiğin gelişebilirliği ve zaman gelir aşılabilirliği kabul edildiğinde, "hakiki diyalektik", "ölümsüz evrensel diyalektik" gibi idealizmlerden kopulabilir. Bu bağlamda, siz sözünü etmediniz ama bir "Mao Diyalektiği"nden de söz edilebilir. Mao'yu bana yabancı kılan şey, onun diyalektiğinin Çinliler'e, özellikle de köylülere özgü olmasıdır; bir diyalektik olmaması değil. Kastettiğim şey, bir sınıfın politikası içinde canlılık bulan bir tür düşünme tarzıdır. Mao, Engels'in üç temel yasa saydığını, Stalin'in bunu dörde çıkardığını, kendisinin de bire indirdiğini ilan etti. Bu, Çin köylüsünün düşünüş tarzına, inanç ve folklorik geleneklerine uygun bir diyaklektiktir. Böylesine bir yalınlaştırma, Alman

proletaryasının aklının ucundan bile geçemezdi. Ama her şeyin, mümkün olan en basit biçimde sıraya konulmasının, sıraya konulmuş şeylerin arasında zaman ve oluş biçimi bakımından aşamalar, geçişsiz gidişler bulunmasının, toprak ve iklim ilişkileriyle yoğrulmuş bir köylü dünyasının nesnel ilişkilerinden geldiğini görmek zor değil.

Bu anlamda, "asıl diyalektik" diye bir şey yerine, belli bir zaman ve yerdeki ihtilalci sınıfın politikasına temel olan, onun içinde hayat bulan ve gerçekliği ve doğruluğu bu pratikle sınanan bir diyalektikten söz edilmeli.

"Hegel'in mirası" kavramı da bu bakımdan ele alınmalı. Diyalektik bize, düşüncenin yeniden ve genişletilmiş yeniden üretiminin yolunu öğretiyor: düşünmenin belli bir kalıbını değil.

Hegel'de beni kendisine çeken şey, "Tin"e yüklenen girişkenlik ve etkinliktir ("müessiriyet" anlamında kullanıyorum bu kelimeyi). Mantık, bugün bunu tanıtlamaya gücü yettiği ölçüde bize aittir. Elbette, bunun "tehlikeli, maceracı" sonuçlara da açık olduğunu kabul ediyorum: ne var ki, her şeyin bir silindirle dümdüz edildiği, "nesnelliğin" bize bunca yabancı kılındığı bir zamanın ardından, "ölümsüz doğa yasaları"ndan, "nesnelliğin belirleyiciliğinden" söz etmek yerine, "Tinin, hiçbir şeyi kendinde akışına bırakmayan, sürekliliği kırıp nedeni dönüşüme uğratan," gücünü vurgulamak doğrudur.

"Diamat" neyin belgesi? İspanya Komünist Partisi üyeleri arasında yapılan bir soruşturmada, yaşlı bir işçi, Stalin eleştirileri hakkında şöyle diyordu: "Onu eleştirenler, otuz gram ekmekle sosyalizm inşa etmenin ne demek olduğunu bilemezler." "*Diyalektik ve Tarihsel Maddecilik*", neden "Parti Tarihi" içinde bir bölüm olarak yazılmıştır diye düşünürdüm: cevap, bu sözlerde.

O.K.: Diyalektiğin ikiyüzlülüğünden söz edelim biraz da... Dostumuz Ahmet Zengin, BTDK'nın *Demokrasi Mücadelesi ve Devrim Perspektifi* adıyla yayınlanan tartışma tutanaklarında, bence çok önemli, Türkiye'de ilk kez dile getirilmiş bir noktaya, bir nasıra değiniyordu: Diyalektiğin bir tür *sofizm* olarak da uygulanabileceği, Zengin'in deyimiyle, "her şeyde bir ikili yan görme" rahatlığı... Sanıyorum, arkadaşımız şunu söylemek istiyordu: Bazen, belli bir anda, bütünsel gerçekten fedakârlık yapmak pahasına, tek ve kısmi bir hakikat savunulmalıdır... Ancak böyle, bütünselliğin o andaki haline değilse bile, ruhuna, eğilimine sadık kalınabilir... Aksi takdirde, her şey savunulabilir *ve* her şey yadsınabilir...

Diyalektik mantığın ciddiyetinde, ağırbaşlılığında, serinkanlılığında, böyle bir tuzukuruluğun payı yok mu?

Gerçek şu ki, bu ikiyüzlülük anlamına gelen "iki-yanlılığa" ilk kez 1930'larda

Adorno karşı çıkmıştı: Bazen bir düşünceyi ya da partiyi *tek yanlı* bir biçimde savunmanın, asıl bütünsellik ve çoğulluk anlamına gelebileceğini söylemişti... Ama bu da düşüncenin kendini önyargıya karşı silahsız bırakması anlamına gelebilir...

Ne dersiniz, herşeye karşı sigortalı bir diyalektik olabilir mi?

A.Ç.: Herkesi aynı biçimde düşünmeye ve aynı sonuçlara ulaşmaya zorlayan bir mantığın olanaklı olduğuna inanmıyorum. Politika gerekli ve sınıflara özgü kaldıkça, mantık da daima farklı mantıklar olarak kalacaktır. Leibniz'in aradığı matematik kesinlik ve hesapla halledilebilir düşünce ayrılıkları ütopisinin, diyalektiğin de bir özlemi olduğunu sanmıyorum. Diyalektikçi başka bir şeyi ister: sosyo-tarihsel pratiğin "felsefeyi gerçekleştirmesini" ve ortadan kaldırmasını... Demek ki ortak bir mantık, ancak ortak bir politikanın öğesi ve ürünü olabilir.

"Bütünsel gerçek" dediğimiz şey, bir politik programdan başka bir şey değildir. "Nesne"nin olumlu/olumsuz, bütünsel/kısmi yanlarının bulunduğunu söyleyen, bunları ayırt eden, yanyana veya karşı karşıya koyan kimdir? Bunu ne yapmak için ve neye göre söylüyor? Kastettiğim şey, basitçe bir görelilik değil. Her şey toplumsal-sınıfsal etkinliğin içeriği ile belirleniyor. Örneğin Çinli ihtilalcileri, Goumingtan'da olumlu bir yan bulmaya inandıran şey, ulusal, köylü karakterin farklı öğeleri arasındaki geçişler ve bağıntılardır.

Diyalektiğin "safsatacılığa" benzer ya da ona borçlu olduğu görüşüne hiç katılmıyorum. Düşüncenin kendine özgü bir tarihinin, yalnızca düşünülerek kurulabilecek bir bütünlüğünün ve sürekliliğinin ve bunun kendi hareketinin bulunduğunu kabul ederek böyle uzak akrabalıklar kurulabilir, ama bu doğru olmaz. Geçmişe bu bakış, ancak bugünün arasınıf ihtiyaçlarından doğabilir. Antik tipte diyalog alışkanlıkları içinden yapılan bir projeksiyon bu sonuca ulaşabilir. Diyalektiği, diyalogla sorun çözmenin sanatı olarak görmek, ya da onu üzerinde iş gördüğümüz nesnenin bizimle ilişkisinin açığa çıkardığı bütünlüğü olarak görmek arasında, yalnızca kavrama verilen anlam bakımından değil, tarih bakımından da derin bir fark bulunduğuna, salt düşüncenin a-priori marifetlerini yüceltmenin insanın çocukluk dönemlerine, diyalektiği tarih içinde ve tarih için kavramanın ise ihtilalci bir dünya pratiğine ait olduğuna inanıyorum. Böylece, A.Zengin'den özetlediğiniz görüşü, sanıyorum daha sağlam bir temele oturtabiliriz. "Bütün"ün, bir yerde ve olmuş-bitmiş haliyle bulunduğuna inanmak, hem onu ayrıntılarına kadar çözümlenmiş bir program ve plan düzeyinde inşa etmiş olmaya, hem de onun gerçekleşmesinin yol ve araçlarını bir yandan harekete geçirebilmiş olmaya dayanır. Bir "bütün" kavramına ve bunun mantığına sahip olmakla, onun gerçekleşmesi için gerekli tarihsel pratik birlikte bulunmalıdır. Tasarımlardan,

özlemlerden, ereklerden ve teoriden ibaret bir "bütün" yalnızca bugünkü eylemin içeriğinde gerçekliği olabilen bir şeydir. Onu, ileride bir yerde, biz insanlar ne yaparsak yapalım gene de "kendinde ve kendisi için haliyle" bulunmaya devam edecek olan bir şey gibi mi düşünüyoruz? Onu biz yapıyoruz; bugünün olanaklarını belli bir sınıfın ereksiyle yoğuran herkes, kendi bütününü yapmaya çalışıyor. Karşıtların dünyasında "bütün", hegemonyanın ifadesidir. Çoğu kez, bir yanı öne çıkarmak, bütünün bir yanını ya da bütünün kendisini savunmak gibi gösterilebiliyorsa, bundan dolayıdır. Sıradan insanın dünyasında her şey paramparçadır zaten; ama felsefenin nedeni de budur: olup biteni bütünleştirmek, olacak olanı bütünsel kılmaya çalışmak...

Sonuç olarak, her şeye karşı sigortalı bir diyalektikten, ancak her şeye karşı sigortalı bir politika bağlamında söz edebiliriz.

O.K.: "Kavramsalla tarihselin birliği"... Kitabın en güçlü ve en zayıf yanı... Bu düşünce, Hegelci anlamından, yani olup biten herşeyi haklı çıkaran anlamından arındırıldığında ne anlama gelebilir? Teleoloji ve rastlantı... Dünya tarihi... Tarihsel ilerleme... Modernleşme.. Herşeyin iyiye doğru gittiği düşüncesi... Geçenlerde buna bir türlü inanmayan ama bundan da bir türlü vazgeçmeyen bir adam öldü: Beckett. Dil'in bir hedeflilik, bir amaç, bir teleoloji ya da anlam yarattığını biliyordu; ama anlamın hep saptığını, hep rastlantıların ya da maddenin elinde oyuncak olduğunu da görüyordu... Tarih'in kendi kavramından kaçtığı, saptığı, ama kendini anlamlandıracak yeni bir kavram da yaratmadığı günleri yaşıyoruz... Bu, daha düz, daha donuk, belki daha umutsuz ama daha dayanıklı bir maddeciliği de zorunlu kılmıyor mu? Hegel'in ilerleme düşüncesinin, Aydınlanma'nın mirasını ne zaman eleyeceğiz? Büsbütün atmasak bile eleyeceğiz?

A.Ç.: Ben, "tarihselle kavramsalın birliği" kavramından, önce, tarihi kavramlar-kategoriler düzeyinde, mantıksal tarzda ele alabilmenin olanaklı olduğu, anlamlı ve sonuç alıcı olduğu tezini anlıyorum. Öyle ki, o kategoriler, bizim için pratik değeri olan yaşantıları birleştiren bağıntılar örmeye elverişli olsunlar. Sonra, belli bir programın "tarih" kılınması etkinliğine böylece bir olanak bulunabilmesini anlıyorum. Yani, kendisi için bir gelecek kurma itisiyle davranan ve dünyayı değiştirerek "kendisi için bir evren" yaratma kavgasını sürdüren sınıfın, önce tarihte kendi geleceğinin öğelerini ayırt etmesi, çerçevelemesi ve tarihin bu öğelere dayanarak yapılabilir olduğunu anlaması, bu ayrılış, bölünüş üzerinde yeni bir bütünlüğün kurulma olanaklarını bulması, bu kavramla ifade edilen ilişkilerdir.

Hegel, tarihte kavramın hareketini görüyordu; Marks sınıfların kavgasının kavramlaştırılabilir olduğunu gördü. Birincisi, kesintisiz, kopuşsuz, sürekli bir içten doğuş ve "koruyarak aşma" çizgisini "Tarih" diye adlandırdı; diğeri

kesikliği, sıçramayı, inkârı ve yokedişi de anlamlı bulup, bu birliğe "tarih" dedi. Bir başka deyişle, Hegel için mutlak olan bağıntılılık ve bütünlüktü; Marks içinse bu, karşıtların kendi içlerinde bağıntılılığı ve bütünlüğüydü, ama karşıtlık arasında bu, çelişme ve çatışma demekti. Ve mutlak olan, sonradan Lenin'in yorumuna bakarak söylersek, çelişmeydi.

O zaman şu ayrımı yapmak için bir temel bulabiliriz: Tarihsel iyimserlik, Hegel'in bulduğu yerden büsbütün başka bir yerde, kavramların uyumlu hareketinde ve özellikle de, karşıtların birliğinde değil, karşıtlığın doğasında, karşıt kutuplardan birinin hareketinde bulunabilirdi. Bir önceki sorunun bir yanına, başka bir cevap çıkıyor buradan: "Herşeyin savunulabilir ve herşeyin yadsınabilir" olmasına karşı, sınırları belli, ötesinin-dışının bilincine sahip bir bütünlük, bir karşı-bütünlük için olanak vardır bu harekette.

Hegel, mutlak olarak en iyinin gerçek olacağı bir gelecek düşünürken, geçmişte, ta başlangıçtan bu yana varolan herşeyin zaten bunun için ve bundan dolayı var olduğuna da karar vermişti. Kavram sürece önceldi ve süreçle kavram böylece birlik oluşturuyordu. Geçmişin olumlanması, geleceğin mutlaka olumlu olacağı inancından doğuyordu, bir bakıma. "Tarihin kendi kavramından kaçtığını" söyleyebilmek için bu tarih tezini onaylamak gerekir. Oysa kavramlar bize aittir, ama tarih o kadar değil. Bunu görür ve aralarında birlik sağlansın isteriz. Buradan da politika doğar. Geçmiş zaman içinde tarih ve kavram arasında bir birlik bulmak, gelecekte kavramına uygun bir tarih yapma ereği dolayısıyla zorunludur.

Marks, "felsefe, zamanının tinsel özüdür" demişti. Sanıyorum, burada zamana yapılan vurgu önemlidir. Ve eğer bir kavramın henüz onu anlamlandıramadığından söz ediyorsak, yapacağımız iş, örneğin birer "mor iğne" alıp kendimize batırmak olabilir. Şunun için kullanıyorum bu feminist simgeyi: O, kendisiyle birlikte, şimdi genellikle birer jargon terimi gibi kullanılan "zonta", "maço" vs. gibi kendi ekseninde dönen bir kavramlar sistematiğinin temel ve *pratik* bir kategorisi gibi duruyor. Onda, "zamanın tinsel özü", kırılmış, çarpılmış bir biçimde kendini göstermeye yelteniyor.

Tarihin henüz kendini anlamlandıracak bir kavram yaratmadığından söz etmek yerine, bu ve benzeri kavramlarda kendini gösteren tarihi beğenmediğimizi, bizim istediğimizin her iki açıdan da bu olmadığını söylemeliyiz. O zaman bir misyon yükleniriz: yaşanan zamana bir kavram koymak işini üstleniriz... İşte, bence sıkı bir maddeciliktir bu.

Beckett gibi, gerçek anlamda yalnız birinin, yeryüzünde yalnızca rastlantının krallığını görmesi anlaşılır bir şeydir. Her şeyin tekil kaldığı bir dünyada, beklenti saçmadır çünkü. Bir şeyleri beklemek hakkı, yalnızca bağıntılı ve

bütünsel kılınabilir bir evrende yaşadığımızı kabul etmekle doğar. Bu bakımdan Hegel'in değeri yadsınamaz. Hegel, belki de en az kaderci bir idealizmi inşa ederken, sıradan materyalizmin (Plehanov), kaderciliği olumlayan kendiliğindenciliğini geçersiz hale getirecek, etkin ve organize sosyal anlayışın da ufkunu açmıştır.

O.K.: "Mantıksalla tarihselin birliği"... Kitabın en zayıf, ama en güçlü yanı.. Bunu, bir vaat olarak, ütopik bir ilke olarak anlamak eğilimindeyim ben; tarihin her gün, bugün, insan aklına, insan ihtiyaçlarına uygun yürütülebileceği umudu... Ama o kadar: Tarihin birliğini sağlayan şeyin akıl değil, akıl-dışı olduğunu yadsıyabilir miyiz? Savaş, çatışma, uyumsuzluk, farklılık, benzemezlik, uymazlık... Kısaca, kuvvet, menfaat...

Hegel'in felsefesi, ancak herkesin ve herşeyin uyumlu olduğu türdeş ve evrensel devlette geçerlilik kazanacaktı... Bu olmadı. Olmadığı için sınıf mücadelesi ve Marksizm ortaya çıktı. Ama Marksizm de Hegel'inkinden farklı bir rasyonalite kavramı geliştirmedi. Herşey maddi temeline indirgendiğinde, geleceğin tam uyumlu evrenine işaret ediyordu. Yani herşeyi haklı çıkaran, aklayan yine Gelecek'ti: Henüz olmayan, hiç olmamış olan.

Elbette iki rasyonalite arasında fark vardı: Marks, akıldan değil, çıkardan, çatışmadan, savaştan, yani maddeden yola çıktığını düşünüyordu. Ama maddenin sapışlarına, fazlalıklarına ve eksikliklerine, pek prim vermiyordu... 1848'de Marks'a göre bir sosyalist devrim olabilirdi. Olmadı. Bunu kapamak için ve yeni bir hedeflilik, yeni bir teleoloji yaratmak için Emperyalizm Çağı teorisi üretildi... 1917 Devrimi, daha sonra Çin Devrimi, bu teoriyi doğrular gibi göründü... Ama teorinin kaynağında Marks'ın da bildiği gibi, önceden belirlenmiş bir *gelecek değil, bugünün çatışmaları* yatıyordu. Şimdi bu çatışmaların farklı yönlere gittiğini görüyoruz. Kitabınızda, felsefenin, "bizzat hayatın kendisi haline gelerek ortadan kalkması"ndan söz ediyorsunuz... Ama şu anda olan, hayatın kendisinin, üstelik yeni bir felsefe de yaratmadan, eski felsefenin öngördüğü yönlerin dışına doğru kayıp gidişi... Şunu söylemek istiyorum: Eski felsefe, bilinçle dünya arasındaki ayrım üzerine kurulmuştu, ama bu ayrımın ortadan kalkacağı, herşeyin saydam olacağı, insanların kendi gelecekleriini görebilecekleri, çünkü planlayabilecekleri bir dünyanın kurulacağı varsayımını içeriyordu... Oysa şimdi, plan düşüncesi de uygulaması da reddediliyor... Rastlantıya, piyasaya teslim olunuyor...

Böyle bir durumda, Hegelci Marksizm, cılız ama yoğun bir umut mudur, yoksa gerçekle yüzleşilmesini önleyen, gerçekten kaçılmasını sağlayan bir yanılsama mı?

A.Ç.: Sizin "akıl-dışı" dediğiniz şeyin de bir tür akıl olduğu düşüncesin-

deyim. Neden "akıl"a, sınıflar, insanlar, olaylar dışı bir değer, bir olumluluk yüklensin? Her çağ, bir tür aklın egemenlik çağıdır. Bütün zamanlarda dünya, kendine özgü bir aklın dünyasıdır. Yaşanan ilişkiler ve kurumlar, toplumsal yaşamın bir bütünlük kazanması ölçüsünde, bununla açıklanabilecek bir süreklilik, her noktasında benzerlik, uyumluluk görmemize temel olacak, ama kendisine ancak bir dizi soyutlamayla ulaşabileceğimiz "gizli", "içsel" bir "akıl"ı içerir. İdealizm farkındadır bunun: Ne var ki, o bunun, ilişkilerin ve kurumların öncesinde bulunduğunu ileri sürer. O, toplam toplumsal etkinliğin gerçekleştiği her alanda yapılan işin, yaşanan ilişkilerin, oluşturulan kurumların en genel ve en kapsayıcı sonucu olarak, kendisini insan eliyle dönüştürülmüş her doğa parçasında, insanın her ürününde, az-çok homojen ve gittikçe daha homojen bir "genel dil" olarak gösterir. Her şeyi, en azından bir yanıyla bir başka şeye ve her şeye bağlayan, her şeyi birbirine ve kendisine benzeten, karşıtların aşılmasını, farkların silinmesini, benzemezlerin benzerliklerinin toplanmasını taşıyan, böylece öncekileri açıklayan ve sonrakileri yönlendiren bir "ruh" olarak hayatın içinde dolaşır. Bu, hayatın üretiminin ve yeniden üretiminin içinde ve onun hareketiyle birlikte oluşan şey, bazen dinsel, ulusal, ideolojik biçimlerde cisimlenerek, içinden doğduğu ilişkilerin yaratıcısı gibi görünür. Hıristiyanlık'ta, Meryem, "kendisini yaratan tanrıyı doğuran kadın" olarak, derin bir paradoksun merkezinde durur. Bu dogmanın yol açtığı tartışma, bana bizim temel ve üst-yapı konusunda yaşadığımız tartışmayı hatırlatır hep. Orada olduğu gibi, burada da oluş ve etkileşmeyi sıraya koymak, nedensellik ilişkisi aramak aynı açmazlara götürüyor. Soru, tarihin birliğini sağlayan şeyin akıl mı, yoksa akıl dışı mı olduğu biçiminde konulunca, bunu doğru cevaplamanın, bir materyalist için tek yolunun "akıl dışı"na oy vermek olduğu sanılıyor. Oysa böyle bir oylamada, oyun rengi ne olursa olsun, kazanan "akıl" olur. Bence, hareketin tekil biçimlerinde dolaysızca bulunmayan, ama onların bütünlüğünde kendini gösteren, fakat bu bütünlüğün öncesinde ya da üstünde değil, hareketin bir öğesi, görece daha sağlam, daha kalıcı bir öğesi olarak doğan, etkileyen ve etkilenen bir yanından söz edilmeli.

O zaman Hegel ile Marks arasında rasyonalite bakımından kurulan ilişkinin yersiz olduğunun görülebileceğini umuyorum. Sözünü ettiğim hareket biçiminde "gelecek", sizin deyiminizle "henüz olmayan", "hiç olmamış olan" olarak değil, gündelik ilişkilerin bir yanı olarak bulunur. İşin, etkinliğin, eylemin hiç bir anı yoktur ki, "gelecek"ten bir etkiyi taşımasın...

12 Eylül'den sonraki yıllarda, bugün de hâlâ ciddi bir sorun olarak orta yerde duran bir ilgi, fala, astrolojiye, ispritizmacılığa, kiliselere, tekkelere mum dikmeye, adakçılığa neredeyse kitlesel diyebileceğimiz bir ilgi gelişti. Her şeyin dışımızdan belirlendiğine, geleceğimizin yaşanan an olarak bir başkası

tarafından ve kesinlikle belirlendiğine inandırıldık, toplum olarak. Ve sanılıyordu ki, o bize yabancı, felaketlerle, açlık ve kederle dolu gelecek, hemen burada bir yerde, ancak falla, büyüyle, ruh çağırıcılıkla bilinebilir ve büyüyle, adakla etkilenebilir bir somutlukla durmaktadır! Toplum, daha önce kendisi için tasarlamaya başladığı geleceğe, birden bire yabancılaştırıldı. Ondan korkar hale getirildi. Şimdi artık, iyi bir rastlantıya, bir şansa bile yer bırakmayan "sonuna gelmişlik" duygusu doğmuştu. Oysa toplum, her ne biçimde dile getirilmiş olursa olsun, yani ister "ak günler", ister "milliyetçi toplumculuk", ister "bağımsızlık, demokrasi, sosyalizm" ya da "islam cumhuriyeti" gibi sloganlarla dile getirilmiş olsun, o gününden daha iyi olacağına inandığı bir "gelecek" tasarlamaya alışmıştı. Bu ansızın ve şiddetle kırılarak, yerine daha açık, belirgin günlük hayat geçirildi. "Gelecek" duygusunun yok edilmesinin en etkili yolu, onun bugün yaşanandan ibaret olduğu kanısını yerleştirmektir.

İş yapan, etkin insan, zamanın "dün, bugün, yarın" diye bölünemeyeceğini bilir. Nesne geçmişin bir ürünü gibi görünür ama, elimizde ancak geleceğin bir öğesi olarak anlamlıdır. Böylece, zamanı bölünmez ve yekpare kılmayan bir emek süreci, mümkün değildir. Bu anlamda gelecek, hemen bu anın, dünden gelenin içinden bulup çıkardığı bir nesnellik halini alır. Öyleyse, geçmişin etkileriyle yüklenmemiş ve geleceğin yönlendirişinden arınmış bir "bugün" yoktur. Aksi halde, nefes bile alamazdık.

Emperyalizm çağı teorisinin, emperyalizmin nesnelliğinden değil de, devrim ereğinden doğduğunu kabul edemem. Aksine bu örnek, bir teorinin eylemli insanın bilinci olarak, hangi ilişkiler içinde doğduğunu göstermesi bakımından, bu görüşü geçersiz kılar. Basitçe özetlersek, bir yanda sermayenin hareketinden, örgütlenme tarzından ve bir bütün olarak yeni çelişmelerle donanmış yapısından doğan yeni etkiler, diğer yanda bu etkilerin, varoluşunun yeni karşıtlıkları olarak karşısına dikildiği işçi hayatı... Teorinin kaynağı bu ilişkidir. Bir teleoloji yaratmak için değil, zaten var olan bir ereğin, o nesnel koşullarda olanaklı olduğunu göstermek için doğdu emperyalizm teorisi.

Bir ereğe sahip olmaksızın, geleceği az çok tamamlanmış bir bütün halinde tasarlamaksızın, bugünün hangi olanakları taşıdığını göremeyiz. İşlediğimiz nesnenin neyin maddesi olacağına karar verdikten sonra, onun neye doğru hangi etkilerle, hangi vuruşlarla yönlendirilebileceğine de karar vermeye hazır hale geliriz. Ama önce bir ereğe sahip olunmalıdır. O zaman "bugünün çatışmaları" anlam kazanır, ya da daha doğrusu, zaten başkaları için bir anlamı olan bugünün çatışmaları, bizim için de ve varolan anlamına karşıt bir anlam kazanır. "Gelecek" ve "bugünün çatışmaları" birbirinden ayrı değildir.

Şimdi, bugünün çatışmalarıyla dünün ereksi arasında bir farklılık doğmuş

olmasına bakarak, teoriyi suçlayamayız. İşçi sınıfı ile sosyalizm arasına bir kopukluk doğduysa, bunun nedeni sosyalizmin ya da hemen akla gelebileceği gibi, işçi sınıfının yanlışlığı değildir. Ben, insanların eğer bugünün ilişkileri içinde ona dair bir şeyleri yakalayabilirlerse, kendi gelecekleri ne hükmedeceklerine inanıyorum. İnsan, bunu yapar.

Ama hangi insan? Geleceğini tasarlayabilen insan ile, bir belli hayat biçimini her türlü planı geçersiz kılan gerçek olarak gören "insan" arasında sınıf farkı vardır. Birincisi, yaşamakta olanı aşmak istiyor, diğeri bundan sonra yaşanacak her şeyin bugün yaşanan şey olmasını istiyor. Piyasaya ve rastlantıya teslim olmayanlar hâlâ var. Arnavutluk işçilerinin "inadına" saygı gösterilsin. Orada hepimiz adına, bütün insanlar adına bir umut canlı tutuluyor, gerçekleşmesi için ter dökülüyor. Eğer gelecek, bugün yaptığımız, şu an yaptığımız bir şeyse, yalnızca bir umut değil, gerçeğin ta kendisidir de.

A N T İ K A V A F İ S

İskender Savaşır

TESLİMİYET

Sakin bir sesle
"Biliyordum" dedi
"Sözler önemli değil"

Kalktı camı açtı
Gecede koyu bir kadife gibiydi teni

Her gövde başka türlü bırakır kendini.

KİTABE

İnsan değil! Başka biri burada yatan,
Benim de adım hâlâ anılır sevdiğim bu şehirde,
Şan verdi saygıda kusur etmedi bilginleri
Ayaktakımını bile coşturdu gençliğimi tüketen sözler;

Ama yolcu, sen de İskenderiyeliysen eğer
Başka bir heyecan tutuşturduysa gecelerini
Parlak sözlerin, kıvrak bir zekânın hep ardında kalan
Var git yoluna, oyalanma, kanma bu şehrin tılsımına.

BİR BAŞKA KİTABE İÇİN TALEP

Senden bir iki dize istiyoruz, Rafael,
şu yabancının kitabesi için.
Zevkli birşeyler yap, ölçülü olsun— yapabilirsin,
Biliyorsun olsa olsa sen yazabilirsin
Gençliğini sözlerde tüketen
Gecikmiş bir İskenderiyeliye yaraşacak dizeleri.

Elbette sözedeceksin yaptıklarından, yazdıklarından,
Ama o ince güzelliği hakkında da birşeyler söyle
Nasıl kışkırttığını bizi tanımadığımız heyecanlara...

Yabancı bir dilde yazacaksın:
Şimdi bütün ustalığını istiyoruz.
Acımız gibi sevgimiz de tınlamıyor artık kendi sesimizde,
İskenderiyeli duyarlığına dök bize yabancı dilimizi.

Ama öyle yazılmalı ki dizelerin—
Anlıyorsun değil mi Rafael—
Bizim hayatımızdan birşeyler içermeli.
Gerçi seni de tanıyordu o
Ama bizim oldu, artık bizdendi.
Bu yüzden ölçü de, kafiye de,
Her beyti de kitabenin
İlan etmeli bir İskenderiyelinin
Bu şehirden birini yazdığını.

GÖRECELİK VE ÖBÜR YÜZÜ

Semra Somersan

Garip bir daldır antropoloji. Bilim desenız tam değil; bilgi desenız, eh biraz. Ayrıntı, istemediğiniz kadar. Birleştirilmiştir birleştirilmesine de, güvenmeyip işi yeniden üstlenseniz bir türlü içinize sinmez. İnsanbilim olmaya kalkar da, insanlık hakkında genel olarak sorulan sorulardan hemen hiç birine berrak yanıt veremez, "... ama Yahgan kızılderilileri olaya çok farklı bakıyorlar"dan öte. Biyolojik evrim dışında, 1930'lardan bu yana, toplumların oluşumu, gelişimi, evrimi hakkında yordamalar yapmak çok zordur. Yetersiz veriler üzerine kurulu toplumsal evrim kuramları ampirisitleri ikna edememiş, Batı standartlarına dayalı gelişim çizgileri ve büyük kavramlaştırmalar, zaman zaman kavramlaştıranları bile kuşkuya düşürmüş, sonuçta da yüzüstü düşmüştür. O gün bugündür sakin sularda oynar antropologlar. Yarattıkları dar alanlarda derin kuyular kazarlar. Batı bilimlerinin temel varsayımlarını sorgulayabildiklerince sorgular, istisnaları ön plana çıkarır, sosyolojiye, psikolojiye, hatta ekonomiye dil uzatırlar. Kendileri ne kadar muafsa, aynı varsayımlardan. Ama biri gelip de "Öyleyse gel sen bütünle şu dünyayı" demeye görsün; sayfalar, dakikalarca sürdürürler düşüncelerini de tamlayamazlar bir türlü.

Olan olmuştur antropolojiye. Bu arada yanıp tutuştuğumuz soruların yanıtlarına da. Ama olsun, ampirisizmin getirdiği iyimserlik egemen olur alana. Dışarıdakiler de büyük soruları için daha engin düşünürleri, ya da genellemelerden endişelenen yerine vahşi zevk alanları bulurlar. Yaşlı kızdır antropoloji.

GÖRECELİĞİN ÖBÜR YÜZÜ

Neler bilir? Neyi, nasıl bilir insanlar? Doğa, canlılar, zaman, mekân ve kendileri hakkındaki birikimleri nereden gelir? Batılı olmayan toplumların bilgisi, batılı toplumlarınkinden farklı mıdır? "İlkellerin" bilgisi başka, "uygarların" bilimi başka mıdır?

Bu büyük sorulara antropolojinin, yakın zamana kadar sadece batılı olmayan toplumları inceleyen antropolojinin, vereceği yanıt var mıdır? 1930'lardan bu yana genellemelerden titizlikle kaçınan, yine de bunlarsız edemeyen ve bunla-

ra inanan antropologların bu konularda diyeceği nedir? Batılı kaynaklara son derece yetersiz bir şekilde ve zorlukla erişilen (bazen de hiç ulaşılamayan) Türkiye'den, büyük ölçüde Batı'da üretilen bu sosyal bilim dalının ürünleri hakkında nasıl fikir yürütülür? Uzaktan ve dışarıdan bilim nasıl bilinir? Onlar nasıl bilir, biz nasıl biliriz? Biz onları, onlar bizi, herbirimiz başkalarını, ikinci onlar da bizi ve onları nasıl bilir? Bütün bunlardan bir bilgi bütünü oluşabilir mi?

Şöyle başlansa:

Batı'da bilimlerin din ve felsefeden ayrışmasından sonra, "bilim"in yarattığı güvenle bir mutlakiyet ve nesnellik egemen olmuştur düşünce alanına. Bilim deyince her kişi iki adım geri çekilir. Şapkalar saygıyla çıkarılır. Akan sular durur. Nesnellik de bir inançtır, en azından, bir inanç olabilir dense isyan bayrağı kalkmaz mı? Antropoloji böyle zehirler insanı. Göreceliği egemen kılar beyine. Beyin buna tam alışır, bir Levi-Strauss çıkar ve: "Bu karşıtlığın Sartre'ın yazılarında formüle ediliş biçimiyle, bir Melanezya yerlisinin formüle edeceği biçim arasında çok az fark vardır. Tam da bu nedenle, Sartre'ın felsefesinde yabanıl aklın bütün bu yönlerini bulmak mümkün olduğundan, birincisinin, ikincisini yargılayacak niteliği yoktur" der (Levi-Strauss, 1962: 249).

Ve allak bullak eder insanı. Göreceliğin öbür yüzüdür bu. Yüce kişinin yüceliğinin yokedilişi, duyan okuyanı da ezer. Biraz da keyif verir belki kutsallığın sarsılması. Sartre'la beyinlerimizin eşitlenmesi. Kim bilir? Arada Levi-Strauss da intikamını almıştır Sartre'dan.

İşin daha ciddi yanı, yapısalcıların görünürdeki çeşitliliğin altında evrensel bir düşünce yapısı, ya da kafa yapısı, 5 milyar insanlığın paylaştığı derin yapılar keşfetmeleridir. Bu derin yapılarda Levy-Bruhl'un söylediğinin tersine, "ilkel" akılla, "uygar" akıl, "yabanıl" düşünce ile Batı'nın "gelişkin" düşüncesi arasında hiç bir fark yoktur. Fark yüzeysel bir olgudur. Görünendir. Buzulun sadece suyun üstünde kalan kısmıdır. Sembolist ekolün öncülerinden İngiliz antropolog Victor Turner aynı konudaki görüşünü daha değişik bir biçimde ifade eder: "Sanatta olduğu gibi, dinde de 'daha basit' insanlar yoktur, sadece bizden daha basit teknolojileri olan insanlar vardır" (Turner, 1963: 3).

Yüksek teknoloji nesnelliğin, bir çeşit mutlak bilginin ürünüdür. (Her ne kadar içinden fışkırdığı toplumsal yapıdan soyutlanamaz, teknolojiyi alıp toplumu bırakmak, toplumu çekip teknolojiyi itmek olamazsa da...) Belki biraz da bu nedenle nesnellik de "nesnellik" değildir artık; öznelerarasılıktır (intersubjectivity). Sosyal bilimlerin yükselişinin de katkısı vardır mutlaka terimlerdeki bu değişmeye.

Öngörme ve denetleme üzerindeki vurgusuyla bilim, fiziki, tarihi, sosyolojik,

psikolojik olguları açıklamaya çalışır. Bilime özgü kurallar, yöntemler ve süreçlerin tek bir amacı vardır: "Gerçek"e dair herhangi bir açıklamanın, bunu dinleyen, okuyan kişileri ikna etme olasılığını arttırmak. Bilimsel yöntemler düşünce birliği sağlama, kuşkucuları silahlarından arındırma, farklı açıklamaları geçersiz kılmada çok önemli bir rol oynarlar. Bilim, öne sürdüğü kavramlaştırmalar, tezler, hipotezler, araştırma sonuçları konusunda öznelerarası kabul edilebilirlik sağlamaya çalışır. Öznelerarasılık, yani açıklamayı öne süren kişinin kendi öznel deneyimlerini aşan olgulara atıf yapılan bir açıklama temeli. Bilim çalışanı yaptığı bir deneyin sonuçlarını meslektaşlarına aktardığı zaman şunu demek istemektedir: "Ben şu, şu nedenlerle şöyle bir araştırma yaptım. Şunları ve şunları buldum, bu da şu, şu nedenlerle bu anlama gelmektedir. Aynı sonucu elde etmek için benim yapmış olup, sizin yapamayacağınız hiçbir şey yoktur."

"Nesnellik" bilimi terketmiştir. Sosyal bilimlerin gelişmesiyle birlikte, yerini "öznelerarasılık" almıştır. Ama sosyal bilimler de kendilerine model olarak aldıkları sosyal olmayan bilimlerin aydınlatmasında, yine mutlakiyetle yaşarlar. Büyük ölçüde. Oysa sağlanmaya çalışılan bu mutlakiyetin de bir "ikna" sürecinden geçmesidir can alıcı olan. Burada "öznelerarasılık" deyimini kullananların (Jones ve Gerard, 1967: 44) bilimsellikleriyle bağdaşmayacak bir şekilde geçiştirdikleri bir nokta.

Dünyayı sarsan bulgular elde edebilir de bir bilim çalışanı, başkalarına bunu kabul ettiremezse, dünyanın değil sarsılmak, tüyleri bile ürpermez bulunanlardan. Kişinin göçen bedeni ile birlikte bulguları da yokolur gider.

Tutucu bir topluluktur bilim çalışanları topluluğu. Hemen her yerde. Varolan, kabul edilmiş, onaylanmış birikimler yenilerini denetler. Denenmiş, denetlenmiştir. Egemendir. Sarsılması zordur. Otoritesini kurar, aykırı filizleri de en azından kapı dışı eder.

Görecelik keşfedilmiş olmasa Thomas Kuhn bilimin yapısındaki bağnazlığı kavrayabilir, normal bilim yolundaki bilimsel birikimin göreceliğini görebilir miydi? Bilgi sosyolojisi de bilimsel bilgi ve inancın toplumsal unsurlardan etkilendiğini öne sürerek Kuhn'u destekliyor. Lieberman (1989) bu tezi güçlendirmek amacıyla yaptığı bir araştırmada '70'li yılların sonuna doğru ortaya çıkan ve diğer bilim dalları arasında yerini almak isteyen sosyobiyolojinin geliştirdiği bazı kavramların, biyologlar arasında yaygın kabul gördüğünü buna karşılık sosyal antropologlarca pek benimsenmediğini keşfediyor. Oysa sosyobiyologlarca "akraba ayıklanması" (kin selection), "fedakârlığın genetik temeli" gibi kavramlar mutlak bilginin bir parçasıdır, ya da olma yolundadır.

Bilim mutlakiyet ve sonsuz birikim değil, sınırlı paradigmalar olduğunu vur-

gular Kuhn. Paradigmalar da zaman içinde zaaf gösterdikleri noktalardan aşınır, karşı tarafta yeterli birikim oluşunca yıkılır, yerlerini de sadece bilimin yapılış biçimini değil, bireylerin dünyaya bakışını bile farklı kılan yeni paradigmaya bırakırlar. Zorlu bir savaş ve direnmeden sonra olur ancak bu. Hatta, der Kuhn, bilim yapan eski kuşak üyelerinin sahadan el etek çekip, yerlerini genç kuşaklara bırakmasından önce tam olarak gerçekleşemez bile.

Kuhn fizikçidir. Bilim tarihine merak salmadan önce lazer ışınlarıyla araştırma yapıyormuş. Söz konusu ettiği paradigmalar da büyük ölçüde fen bilimlerine özgü paradigmalardır. Sosyal bilimlerde şimdiye kadar yaşanan en kapsamlı paradigma ise sosyal bilim olarak ortaya çıkıp, fen bilimlerini kendilerine örnek alışlarıdır herhalde. Nitekim Kuhn da paradigma kapsam ve düzeyinde bir belirleyici bulamaz sosyal bilimlerde. Antropoloji de bunlara dahildir tabii.

BATI SÜZGECİ, MİSYONER ŞOKU

Antropolojinin sosyal bilimlere en önemli katkısı, dilbilimdeki phonetik/phonemik ayrımını (herhangi bir dildeki sesleri temsil etmek için kullanılan genel semboller sistemi/belli bir dile özgü sesleri temsil etmek için kulanılan semboller) model alarak toplumlar için önerdiği "etik" ve "emik" bakış açılarıdır. Evrensel gözlem ve yorumlara karşılık yerel gözlem ve yorumlar. 1954'te Kenneth Pike tarafından ortaya atılan bu ayrım, boş bulunanı beyninden vurabilir. Evrensellik mutlakiyet demektir çünkü. Oysa burada evrensel olan tek şey, Batı biliminin mutlakiyeti değil, mutlak egemenliğidir. "Etik" bakış açısı evrensel değil, Batı standartlı bakış açısıdır. Görelidir. Batı'nın bilimiyle batılı olmayanı yargılamaktır. Ama batılı sosyal bilimcinin açısından "emik" batılı olmayan toplumların kendilerini, bilgilerini, kültürlerini açıklayış biçimleridir. "Emik" yereldir. Küçümsenendir. Yani 5 milyar insanlıkça kabul görmez. Herkesi ikna edemez. Kendini açıklayabilir ancak. Kendine dönüşlüdür (reflexive). Fasit dairedir. Buna karşılık "etik" evrensel olduğuna göre kendi sisteminin dışına çıkıp, kendinden başka olanı açıklayabilendir. Açıklama biçimi, içeriği kendine dönüşlü değildir. Ama sadece batı kökenli ise, nasıl sistem dışına taşabilir? Evrensellik iddiasında bulunabilir? Dünyadaki kültürlerden sadece biridir, ya da birbirine yakın olan birkaçının birleşimidir Batı kültürü. Birincisinin ikincisini yargılama yetkisi ne kadarsa, ikincisinin de o kadardır herhalde. Askeri güç, kapitalizm, politik egemenlik, misyonerlik, bilgide evrensellik vermez Batı kültürüne. Kavramsal olarak, ya da ideal olarak. Çünkü gerçeklikte dünyanın her köşesindeki bilgi birikimi, Batı biliminin standartlarıyla yargılanır, en azından onun süzgecinden geçer. Öyle ki süreç içinde batılı olmayan da aynı batılı gözlükler, aynı aşağıla-

mayla bakmaya öğrenir kendine, bilgisine. Yerel yönelimleri iter, bunlara değil hoşgörüsü, tahammülü bile kalmaz. Bilgi sömürgeciliği diye birşeyden söz edilebilirse eğer bu da onun bir uç noktasıdır herhalde. Aşağılayanın gözü ve sözüyle kendini aşağılamak, bunu da bir çeşit "uygarlık" ya da "uygarlaşma" adına yapmak.

Bazı zamanla yerel kültürlerin ilginç, ya da düşüncesine yakın gelen birkaç unsurunu alıp uydurmaya çalışır kendine. Tümden parçalar koparır. Hoş, çarpıcı parçalar, ya da işe yarayan pratikleri zenginliğinin bir parçası olarak sergiler. (ABD'nin bazı eyaletlerinde akupunkturun yasal olup bazılarında olmayışı bunun ilgi çekici örneklerinden biridir.) Kendi kültürünü, geleneklerini, dini inançlarını, ekonomik sistemini, hatta davranış biçimlerini kendinden olmayana empoze eder, onlarınkinden de dilediğince lokmalar koparır. Olabildiğince tabii. Çünkü bütün zorbalığa rağmen yerel kültür, yerel dinamik, varolmaya direnir. Kendine bastırılandan çok uyumsuz olanları belli-belirsiz, gizli veya açık olarak dışlar. Benimsediklerini kendine uygun gördüğü kalıplar içine kor. Karaib adalarında hıristiyan misyonerlerin bütün baskısına rağmen yerel inançlar yokolmamış, katolik aziz ve azizeleri Karaib inanç ve kalıplarına uygun kişilik, işlev ve biçimler edinmiştir örneğin. Öyle ki onlara hıristiyanlığı öğreten misyoner bugün gelip ayindeki kutsal azizini görse tanrısına karşı ya beyninden vurulmuşa dönecek ya da utancından yerin dibine geçecektir.

Ama onlar yine de misyonerlikleri sayesinde öbür dünyadan satın aldıkları cennetlerinden vazgeçmezler. Bütünü unutup nerede hata yaptıklarını keşfetmeye çalışırlar.

MUTLAK İÇİN ANALİZ

İlkellerin bilgisi nedir? Doğa, canlılar, zaman, mekân ve kendileri hakkındaki bilgileri nereden gelir? Ne kadar geçerlidir? Bunlar bilimden nasıl farklıdır sorularının yanıtları taa başından önyargılarla yüklüdür yani. İlk önyargı "ilkel" nitelemesiyle başlar. Ardından ikinci önyargı gelir: birbirinden çok farklı toplumlar çok kapsamlı bir "ilkel" kategorisine sokulur. Bu topluluklardan "Kızılderililer"le uzun zaman birlikte yaşayan Barre Toelken "Kızılderili" sınıflamasına bile karşıdır (Toelken, 1976: 9-10). Toelken beyazların yaptığı en büyük hatalardan birinin bir Kızılderili kategorisi yaratıp, Amerika kıtasında yaşayan tüm toplumları buna sokmak olduğunu söyler. Beyazların Kuzey Amerika'ya ayak bastığı 15. yüzyıldan önce bu kıtada birbirinden ayrı 2 bin Kızılderili kültürü olduğunu, bunların kiminin birbirinden İngilizce ile Çince kadar farklı diller konuştuğunu, geleneklerinin, birikimlerinin çok

değişik olduğunu vurgulayan Toelken, değişik insan gruplarının sadece birbirinden farklı düşünmekle kalmadıklarını, aynı zamanda olguları, olayları ve dünyayı birbirlerinden çok farklı gördüklerini söyler. Söylenen daha önce söylenmiştir gerçi ama Toelken daha da ileri gider: insanların tanımak üzere eğitilmedikleri; kavramak için programlanmadıkları "şeyleri" anlamadıklarını, farklı kültürlerin, bireylerini farklı şeyler görmeye yönlendirdiklerini ileri sürer. Kuzey Amerika'da yaşayanların tümünü "Kızılderili", belli bir ekonomik ya da teknolojik birikim düzeyinin altındaki tüm grupları "ilkel" sınıflamasına koymak da Batı kültürünün bir programlamasıdır. Başka türlü anlayamadığını bu yolla anlamaktır. Evrensel bir yaklaşım değildir. Mutlak değildir. Herkesi ikna etmesi, herkesçe benimsenmesi gerekmez. "İlkellik" terimi rahatsız etmese de bu sınıflamanın kendisi irdelenmelidir. Yereldir. "Küçümsenebilir."

Üçüncü önyargı "ilkellerden" Batı'ya yakışmayan ama batılı ilkel yöntemlerle (çok standartlaşmamış, yarı-bilimsel bir yaklaşımla) çok farklı zaman, mekân ve birbirinden çok farklı birikimleri, bakış açıları olan kişilerce toplanan bilgilerin geçerli olabileceği ve karşılaştırılabileceği önyargısıdır. İlk iki önyargı bir şekilde geçiştirilse bile üçüncüsünden kuşku duyunca eli kolu bağlanır kişinin. Tedavisi yoktur. Gelecek farklı biçimlendirilebilir, ama geçmiş değiştirilemez.

Bu noktadan sonra bilimsel-yöntemsel-tanımsal sorunlar aşılır, yazının başından beri sözü edilen, en az bu önyargılar kadar can yakıcı, Batı sınıflamasıyla bilgi sosyolojisinin "Kim, kimi, kimin standardıyla? Niye?" soruları ortaya çıkar. Daha doğrusu onların da sorularıdır bunlar ama sorulmayabilir, söz konusu kendileri olunca. Gözlerin önündeki perde yırtılmalıdır önce. Vahşi bir şekilde. Ama nasıl? Onlar da Batı bilim birikiminde yeterince yıkanmıştır. Kuşkuya rağmen iyimserlikle bellerini doğrulturlar. Örneğin David Bloor (1976: 142) "aklın ahlaki topografisi çekimser değildir" diye yazdığı kitabının hemen bir sonraki sayfasında "Mutlak gerçek olmadan da bilim yapılabilir, ama yine de böyle birşey olabilir... Bu nesnelliğin bir illüzyon olduğunu söylemenin farklı bir biçimi de değildir. (Nesnellik) gerçektir, ama doğası bizim sandığımızdan çok farklı olabilir" der (*a.g.y* 143-44). Kapıların zorlandığını hisseden, güven için de üzerinde durduğu zemine sıkı sıkıya yapışma gereksinimi duyan bir canlı izlenimini verir Bloor. Ne onla, ne onsuz; ama onsuz hiç yapamaz.

Biz de onsuz. Solunan hava, içilen sudur batının bilimi. Sorgulanması onca zordur. Yazının bütün satırlarında gezinir. Boşluklarda nöbet tutar. Egemendir. Başkalarının bilgisini yorumlamak için önce onu analiz koltuğuna oturtmak gerekir.

KAYNAKLAR:

Bloor, David, 1976. *Knowledge and Social Imagery*. Londra: Routledge, Kegan and Paul.
Jones, E. and H.Gerard. 1967. *Foundations of Social Psychology*. New York: John Wiley and Sons.
Kuhn, Thomas, 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University Press. (*Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adıyla Türkçe'ye çevrildi; Alan Yayıncılık.)
Levi-Strauss, Claude, 1962. *The Savage Mind*. Chicago: University Press. (*Yaban Düşünce* adıyla Türkçe'ye çevrildi; Hürriyet Vakfı Yayınları.)
Levy-Bruhl, Lucien, 1975 (orij. 1938). *The Notebooks On Primitive Mentality*. New York: Harper and Row.
Lieberman, Leonard, 1989. "A Discipline Divided", *Current Anthropology*, 30(5): 676-84.
Pike, Kenneth, 1954. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, böl. 1. Glendale: Summer Institute of Linguistics.
Toelken, Barre, 1976. "Seeing With a Native Eye" in W.H.Capp, ed. *Seeing With a Native Eye*. New York: Harper Forum Books.
Turner, Victor, 1969. *The Ritual Process*. Chicago: Aldine.

Atılgan Bayar

AY NÖBETİ

incelirse yüzüm sakın uyuma.
bırakırsın suya. hep kendini
biriktirecek kıyılar bulsa da,
kırılır belki, sen bırak bir
daha. kumlu zeminler arasın.
suyun ortasında? orada duruşlar
uydur kendine. sakın uyuma!
bileklerimi tutarsın. gürültülü,
fakat işaretle bir dile başladığımız
yerde. hep ol. ağır suyun çevresinde
şık ifadelerini takınıyor gözlerin.
benim olduğum yerdeyse ay batıyor
tene. kızlığın kırılınca... ayyy, batıyor!

ODA

"siz ikiniz... on yaşınızdayken, dudaklarınız
kiraza benzerdi."

uyudum ben. kertenkele gibiydim toparlanmış çarşafın üzerinde.
neme bırakabilirim kendimi. kendini iten vücûdlar; açılıyor
kollara dâvetkâr ifadeleriyle. işte! kolayca yerleşiyorum izlerinize.
zor değil bu. beceriyorum âni titremelerle. itiyor
bir vücûdum ötekini. bir çukurdan ötekine
düşerken, boşalıyor içim neş'eyle. âsi, âsi kaslar
keşfediyorum üzerimde! çözüyorum küçük hareketlerimle.

unuttum çocukluğumu yeni kokusuyla odanın.
seviştiğin yataklarda uyandım ma'sum serinliğine.

AY DAĞILIYOR,

göğün üzerinde sulu bir lekeymiş gibi yapıyor;
hatıra siliniyor tarihin kalın rulosundan. bu benim
rahatsız sularımı kabartıyor. saat!
en azından ışığını kapatmıyor yağmurlu deniz kızı.
suyu kesen ışınlara takılıyor. gözlerim. sıvısından
bırakıyor yakındaki eşyalara. kolayca
dönebilmek için bu âna!

yarısı aydınlanıyor yüzümün. ay dağılıyor!
yarısına kış yerleşmiş. soğuk kasaba. uykuda
açılıyor benim rü'yam, ferahlıyor uykuda.

OXYGEN

bileklerime su sürün, oğuşturun. ince
yağmurları başlasın ormanıma. su kenarlarında
theon'dan bahseden şarkıyı fısıldasın.
hafif zamanları varsa sahiden göğün,
altında kalbim ıslansın, taşısın kendini

kendiyle gezdirsin saçılan herşey gibi:
kapalı ve sıkı. toplansın. dökülsün
herşeyi. vadi sokağına yatırdı. ay
derin iniltilerle büyüyor! şimdi
kumlar serpilir onun saçlarından.
ev inşa edilebilir içine. hastaneler kurulur.

belki. hapsolmuş sesiyle öğrenirim
çocukluğumun tarihini döken şarkıyı.
ve seyretti ayla kendini. belki
bu yüzden bizimleydi!

ferahlasın içine sesimi yerleştirdiğim,
kıyıda bütün resmin gölgesini seyreden,
suya bedenini ve resmi teslim eden ruh.
senin bir görüntün var artık. benim
bir görüntüm var artık. birbirine ters
ancak, bitişik yaşayabilen.

bileklerime su sürün, oğuşturun. ince
boynum kıvrılsın aya doğru ve sesim...

YAZMA DUYGULARI

Işık Ergüden

Yazmak, kovalamacadır: yazma anından yazamamaya geçişin gerilimini taşıyan ruhsal sürükleniş, hem de sözcüğün, sesin büyülü ve gerçeküstü çağrışımlarla insanı emişi, içine çekişidir. Tek bir sese indirgeninceye dek ufalanan sözcüklerin çekim gücü öyle bir dolambaç yaratır ki, burada sürüklenmek şaşkınlık verici bir paralanmayı, yara bere içinde kalmayı göze almak demektir. Dolambacın sonu, güçlü merkezkaç akımlarınca belirsizleştirildiğinden ne bir izlek, ne bir konu: belirgin hiçbir şey yok.

Önbelirlenimsizdir yazmak. Başlangıç itkisi derinlerden, alt-katmanlardan sıyırtan ve yaşantı yüzeylerine değdikçe kırılan, silik bir duygu; günler, aylar boyu süren yazma süreci ağrılı, bunalımlı bir yolculuk. Uykudan kaldırıp not aldırtan bir doğum sancısı taşınır yol boyunca ve her adım bir belirsizliği tamamlamaya yönelir: yazının art-ülkesini. Burası ilintisiz, kopuk motiflerin, aykırı imgelerin, uyumsuz renk ve seslerin üst üste yığıldığı ve bu birikinti çevrintüsünde görülmez bağların kurulduğu bir alandır. Kendisi ve öteki olabilen yazar, buraya sığan yaşam kesiklerini birbirine eklemleyip durur.

Düşünülen ve tasarlananla kâğıda dökülen arasındaki uzaklık: yazma bunalımı. Yazara, yaşamı izlettirip kurgulattıran, yaşamla kendi arasına koyduğu uzaklıktır. Yaşarken, izlediklerinin ağırlığı altında acı çeker yazar ve gözlemci olmaktan kurtulmak için seçtiği yazma eylemi ile daha sancılı bir uzaklığın boşluğuna yuvarlanır bu kez. Kâğıtta biçimlenen ses ve sözcükler birden devinim kazanır, kımıldamaya başlarlar... Düşünülenle yazılanın aynılaşamayacağını bile bile, seslerin ve sözcüklerin ardında girişilen bu engelli koşuda gerçekleşecek olan güzellik değil, yazarın varoluşudur; güzel olan, eylemin kendisidir.

Düşünülenle yazılan arasındaki göreceliğin ilk çıkarımı *beğenmemek* olduğundan, gerçek bir isyancıdır yazar: sözcüklerin otoritesine başkaldırır. Onların sıradüzenini bozup, arzuladığı düzensizlikte kurgulamak ister metnini. Oysa her fırsatta yazının gözeneklerinden akıp gider, kıvamsızdır sözcükler. Bu yüzden yinelendikçe, beğeninin kaygan sınırlarında eriyen bir eylemdir yazmak: hep bir sonrakine iten, önceki yazılandan kopuş arzusu. Oysa kopamamaktır yazarın yazgısı. Yazdıklarınca kuşatılmıştır: aktığı ırmağın kılcal

damarlarını görür; aynı renkler, aynı sesler uzak bir boyutta, geniş aralıklar ve kesintilerle, kopukluklarla yinelenir. Yazma eyleminin ikinci duygusudur *sıkıntı*.

Üçüncüsü, en ürküncüdür: *nefret*. Yazmanın yinelenen niteliği, yazar için tuzaktır artık. Sözcüklerin ve seslerin kapanı işlemeye başlar: bebeğin gövdesinin bilincine varması gibi adlandırdıkça bütünleşilir. Yazar ve yazan, karşılıklı mallıklanma sanısına kapılırlar: olağanüstü bir köleliktir bu. Herşey sıfırlanır; metne bakış, insanın kendi eli ya da kolu karşısındaki ilgisiz tavra dönüşür; etkisiz bir varoluş yaşanır, hiçbir değer yargısı ortaya konamaz. Anlamsızlık, çok-olabilirlik karşısında yazar, hızla ölçüt yitimi yaşar: metne yabancıdır, bulanık bir bilinçle yaklaşır sözcüklere; her ses ürkütücü bir sonsuzluk ve mutlaklıkla durmaktadır karşısında. Sözcük isyancısı, nefretle kaçar sözcüklerden, dokunamaz. Yanyana getirdiği, dizdiği, eklediği, kırdığı sesler törpüye gelmez evrensel bir ölçütle meydan okumaktadırlar yazara. Kendi yaratısının rastlantısallığını kutsamasını, önünde secdeye kapanmasını isterler ondan.

Edilgen bir isyancıdır artık yazar. Beğenmez, küçümser ama aynı zamanda umarsızca tükenir: dokunamaz sözcüklere. Bir kez daha okumaya bile katlandırtmayan bir nefretle zamanın ve başkasının gözünün tanıklığına terk edilir yazılan her şey. Yazdıkları, geçmiş zamandaki kendisidir.

Yazarı zenginleştiren, elenmiş bir duyarlılık kazandıran bu duygusal gerilimleridir: deneysel yaşantıların yorgun delisidir yazar; her gün yeniden başkaldıracak denli yürekli... "Varlık ile hiçlik" arasında kurulu yazı salıncağında sallandıkça, kendini gerçekleştiren her insan gibi, parça parça intihar eder o da...

Yazmak; ses ve söz bağlamlarının yeniden kurulduğu, sonsuz olasılıklı bu oyun, alfabenin yüzlerce yıllık sınırlanmışlığıyla alay etmektir.

Onca yazılanın ardından hâlâ yeni sözcük bağlantıları kuruluyorsa, bu, yazı buzdağının tüm kaçak sözcüklerinin, yasadışılığının, düşünülenle yazılan arasındaki o gözemli boşluğa sıkışmışlığı sayesindedir. Çünkü; YAZMAK, YAZAMAMAKTIR.

Temmuz 1989

KARARSIZLIĞIN BÜYÜSÜ

Franco Moretti

Son yirmi yıl içinde, Marksist eleştirinin Modernizm'e karşı edindiği ağırbasan tutumda tam bir değişiklik oldu. Temelde, avant-garde yazın'ın Marksist açıdan yorumlanışında giderek daha çok yorumlayıcı kuramlara — Rus Biçimciliği'ne, Bakhtin'in çalışmalarına, "açık" metin kuramlarına, deconstruction'a— yaslanılır oldu; şu ya da bu biçimde bunlar da Modernizm'in kendisinden kaynaklanıyor. Bir ani değişiklik, ister istemez yorumlamada bir kısır döngüye giden yolu hazırladı. Ama bana bundan da daha önemli görünen, değerler ve değer yargıları alanında meydana gelen dönüşümdür; bu alanlarda Marksist eleştiri, aslında sol kanat "Modernizm'in bağışlatıcısı" olmaktan öte gidememiştir. Burada yalnızca, Benjamin ve Adorno'nunkiler gibi öncü Marksist yapıtları anımsamak yeter; bu ekinsel altüst olmanın boyutları da ortadadır. Benjamin ve Adorno "kopuk kopuk" metinleri, karasevda, acı, savunmasızlık, umut yitikliği gibi şeyler üzerine kurdular; bugün olsa, çok daha baş döndürücü olan anlam özgürlüğü, bütünselliği bozma ve üretken ayrışıklık üzerine kurarlardı. Modern yazının, bile bile edindiği belirsizlikte Benjamin ve Adorno, bir tür tehdidin belirtilerini gördüler; bugün olsa, bunlar özgür yorumlayıcı oyunların habercisi olarak algılanırdı. Onların gözünde, modern dünyanın en önemli romancısı açıkça Franz Kafka'ydı; bugünse, gene aynı ölçüde açık bir biçimde, yapıtları aynı derecede büyük olan ama daha az ivedilik taşıyan ve daha az "gizemli" olan James Joyce alırdı onun yerini.

Modernizm'in trajiğe-karşı, ya da trajik olmayan öğeler üzerinde durmasına ben genelde katılıyorum. Bununla birlikte, bana inandırıcı gelmeyen şey, modernci yazın'ın "alaycı" ağırlığı diyebileceğimiz şeyin, modern burjuva dünya görüşünün yıkıcı olduğu yolundaki yaygın düşüncedir. "Açık" metinler, örgenci (organicist) inançlara karşı çıkar ve onları yıkıcı duruma getirir; bu konuda hiç kuşku yoktur; ama geçen yüzyılda hegemonyacı kafa yapısının, aslında örgenciliği terk edip etmediği, onun yerine açıklığı ya da alaycılığı getirip getirmediği henüz belli olmadı. Ben, bu yazımda aslında durumun böyle olduğunu, alay eleştirel, demokratik ve ilerici ekinin vazgeçilmez bir tamamlayıcısı olsa da, alayın modernci çeşitlemesinin bizim yeterince

NEW LEFT REVIEW, 164, Temmuz/Ağustos 1987, ss. 27-33'den alınmıştır.

tanımadığımız karanlık bir yönü bulunduğunu, bu yanın da Marksist eleştiri açısından, yalın alayın geçmişte üzerinde durulan yönlerinden daha önemli olduğunu göstermeye çalışacağım.

Modernci imgelemin (bence Lautreamont'a borçlu olduğumuz) küçük bir klasik örneğiyle başlayalım: anatomi masası üzerinde yanyana duran şemsiyeyle dikiş makası. Dada, Gerçeküstücülük, Pound, Eliot ve daha başkaları bu temel örüntü çerçevesinde sayısız çeşitlemeler ürettiler; elbette bu örneklerde, herhangi bir "bütünlük" fikri, herhangi bir anlamlar sıradüzeni alaycı bir biçimde yadsınarak, alan gerçekten sınırsız bir yorum oyununa açık bırakılmış oluyor. Gene de: gerçekten bu ölçüde yıkıcı bir imge midir bu? Öyle anlaşılıyor ki Lautreamont'un düşü, yalnızca şair arkadaşlarınca değil, ilk büyük mağazaların sahipleri tarafından da benimsenmiştir. Bu mağazaların vitrinlerini betimlerken D'Avenel 1894'te "yanyana sergilendiklerinde, hiç benzeşmeyen nesneler bile birbirlerini destekler oluyorlar," diye yazıyor. Bu alıntıyı borçlu olduğum Richard Sennett, "Neden böyle oluyor bu?" diye soruyor. Sonra, "Nesnenin kullanım değeri, geçici olarak askıya alınıyor," diye yanıtlıyor kendi sorusunu. "Nesne 'kışkırtıcı' oluyor, insan onu almak istiyor, çünkü geçici bir süre için beklenmedik birşey, garip bir şey oluyor."[1] Sıradan bir nesne, beklenmedik ve garip birşeye dönüşüyor: o çok önemli modernci ilkenin —Rus Biçimciliği'ndeki "*ostranenie*"nin— savunduğu gündelik algılamanın işlemez olması değil de nedir bu? Gene, avant-garde akımların altın çağından hemen sonra başlayan ve görevi mallara şaşırtıcı ve hoş bir estetik hava katmak olan modern reklamcılığın da temel tekniği bu değil midir?

Bunlar yalnızca alışık olduğumuz yerel örnekler: bu nedenle ben araştırma alanımızı biraz genişletmeye çalışacağım. Yüzyılın başlarında, Georg Simmel bir deneme yazdı —*Büyük Kent ve Zihinsel Yaşam*— bu denemede, kentte yaşayanların en önemli ruhsal sorularının "dış uyaranların hızlı ve sürekli değişmesi... değişen imgelerin hızla göze çarpması... şiddetli uyaranların beklenmezlik niteliği"[2] olduğunu savunuyordu. Simmel'in büyük kenti olan bu tipik modernci metinde, uyarıcılar tehlikeli olabilir —Baudelaire üzerine yazarken Benjamin'in deyişiyle— sarsıntılar yaratabilir. İnsanın kendini bunlardan koruması gerekir. Ama insan yalnızca onları görmezlikten gelerek yapmaz bunu; çünkü bu uyarılar, modern dünyanın bize sunduğu ve önerdiği şeylerin en iyileridir: edinilmesi gereken nesneler, oynanması gereken toplumsal roller, yaşanması gereken büyülcyici durumlardır.

Öyleyse insanın bunları aynı anda hem görmesi, hem görmemesi, hem kabul etmesi hem reddetmesi gerekir. Çelişkili bir yazgıdır bu; büyük burjuva kentinde bizi "rahat ettirebilmek" için —"hegemonyacı dünya görüşü" dediğimiz şeyin özüne çok yakın düşecek bir duygu— gerek dış uyaranların, gerekse öz-

nel algılamaların oldukça garip özellikler taşıması gerekir; bunların da gene, çoğunlukla yazında Modernciliğ'le ilgili görülen özelliklerinden hiç de kolay ayrılamayacak özellikler olduğu görülür. Uyarıcıya gelince, "anlamlı" olmaktan çok, "kışkırtıcı" olmak zorundadır uyarıcı: olabildiğince az belirleyicilik taşımalı, bu nedenle de içinde herkesin "bir şey bulabileceği" çok yönlü çağrışımlara açık olmalı, daha da iyisi bu çağrışımları üretmelidir. Başka deyişle, Modernizm'in o anahtar sözcüğü —belirsizlik— çevresinde yoğunlaşmalıdır. Öte yandan, öznede gelişmesi gereken şeyse, çağrışımlardan oluşan bu kümenin *kendi başına* değerli olduğu fikridir: belli bir seçmeye —ister reklamlarda özgül bir nesnenin seçimi, isterse bir şiirin okunuşunda anlama ilişkin bir seçme olsun— doğru giderken hareket noktası olacak bir başlangıç değil, çekiciliği, "gerçekleştirilebilme" alanına indirgenemezliği giderek artan bir "olanaklar alanı" olarak.

Romantik Alay

En iyi tanımını bugün de eski bir formülde, "inançsızlığın, bile bile askıya alınması"nda bulan estetik-alaycı tutum, Modernci imgelemin —gerçekten hiç bir şey inanılmaz değildir burada— ne büyük bir kesiminin, kaynağını Romantik alaydan aldığını gösterir. Romantik alay da —en acımasız eleştirmenlerden biri olan Carl Schmitt'in *Politische Romantik*'te belirttiği gibi— her olayı yalnızca özgün bir anlıksal ve coşkusal oyun, olduğu durumuyla dünyanın zihinsel ve öznel açıdan parçalanması için bir "fırsat" olarak değerlendiren düşünsel yaklaşımdır. "Olasılık" ulamına kendini adamış olan Romantik alay, bu nedenle karar veremez durumdadır; giderek kendine benzeyen her şeye düşmandır. Ne var ki kararsızlık —burada Schmitt'in bu kavramı gerici bir açıdan geliştirmesini bir yana bırakırsak— uygulamadan ve tarihten ayrılamaz. Hiç durmadan karar almak gerekir; çelişik olsa da, Romantiklik'in ve Modernciliğ'in böylesine önemli anlamlar yüklediği olanaklar ve kararsızlık, dünyasının varlığını güvence altına almak için bile olsa. Kararlılıkla kararsızlığın çelişkili bir biçimde birarada varolmalarını kabul edebilmek için modern yazın, en güçlü eğretilemelerinden birini geliştirmiştir; şimdi bu eğretilemeyi üç değişik aşamada kısaca göstermeye çalışacağım.

Balzac'ın *La Peau de chagrin*'inin (*Tılsımlı Deri*) ilk bölümünde, kahraman son franklarını da rulette kaybetmiştir. Bu gece kendini Seine'e atacaktır; bu arada başıboş yürürken bir eskici dükkânından geçer —aslında burası eskici dükkânından biraz daha büyükçe bir yerdir: diyelim ki Louvre'la Bon Marche arası bir yer. Kendisini çevreleyen çok örnek, neredeyse gerçeküstücü nesneler yığını onu büyüler. İmgelemi, eksiksiz bir romantik düşle alevlenir... ve birden, yukarıda sözünü ettiğimiz eğretileme sayesinde düşü gerçek olur:

Şeytan'la antlaşma. Şeytan, çatışmalı ekinlerin hepsinde çok tutulan bir kişidir, bu nedenle ben burada, kadın olsun/erkek olsun onu eleştirmeye girişmeyeceğim; yalnızca bu antlaşmanın bedelini söyleyeceğim. Goethe'nin Faust'u, "Peki, benim hizmetimin karşılığı ne olacak?" diye sorar; Mephisto da: "Zaman uzun; şimdi ısrar etmenize gerek yok."[3] der. Zaman uzundur: yüzyılı aşkın bir süre sonra Thomas Mann'ın Mephisto'su, bu dizeyi yankılayacaktır: "Biz zaman satarız... sunabileceğimiz en iyi şey budur..." (*Doktor Faustus*, bölüm 25.)

Zaman satarız biz; alırız da. Aslında burada olan şudur: Faust'la Mephisto, bir bakıma, zaman değiş tokuşu yaparlar: Faust'a, geleceğin sınırsız olanakları verilir; Mephisto'ya da, sonsuzluk değil (çünkü Faust'un ruhu sonunda Cennet'e gidecektir), şimdi verilir. Biraz önce alıntı olarak verdiğim dize — "Zaman uzun: şimdi ısrar etmeme gerek yok"— Faust'un ödemesi gereken bedeli ortadan kaldırmaz: onu ödetmiş olur. "Şimdi için" endişelenmeyi bırakmakla Faust, onu bütünüyle Mephisto'ya terketmiş olur. Öyleyse Goethe'de zaman ortadan ikiye bölünür: Faust'un zamanı vardır; her zaman bütünüyle görülebilen, araştırmalara, deneylere adanmış zaman; Mephisto'nun zamanı vardır; çoğunlukla görülemez olmayan, ama Faust'un isteklerini ve düşlerini gerçekleştirmek için gerekli olan, gene de Faust'un suçunu hiç kendi üstüne almak istemediği o acımasız eylemlere adanmış zaman. Gretchen trajedisinin canalıcı sahnesinde, Faust'un yadsımalarına karşı Mephisto'nun verdiği aşağılayıcı ve gerçek dolu yanıt şudur: "Seve seve tattırırım sana o zevki/ İnandırırım kendine söylediğin ılımlı yalanlara seni" (vv. 3297-8) (Philamon ve Baucis öyküsünde de benzer bir konuşma yinelenecektir).

Antlaşmanın önemli ruhbilimsel sonuçlarından biri, bu nedenle, Faust'ta giderek artan bir sorumsuzluk duygusudur: bütünüyle olmasa da, "yeryüzündeki bütün hazinelerin" zevkini çıkarmak, onların üretilmesi için gerekli olan şeylerin bilincine varılmasıyla zedelenmiştir: "Tertemiz kulaklar önünde hemen söyleyemez insan/Temiz yüreklere nedir yaşamak için gerekli olan" (vv. 3295-6). Karar verme sorumluluğu burada, ortadan kaldırılmaktan çok, Şeytan olduğu için, bütünüyle sorumsuz bir biçimde davranacak birisine bırakılmış olur. Karar verme sorumluluğu ortadan kaldırılmamıştır: bu mümkün değildir. Faust'un, kararı Mephisto'ya bırakmasından dolayı daha da acımasız bir duruma gelmiştir: ağırlığı neredeyse hissedilmez olmuştur.

İkinci metnimizde —Flaubert'in *L'Education Sentimentale*'inde (*Gönül ki Yetişmekte*)— Mephisto gizli bir şeytana dönüşmüştür. Frederic Moreau'da, geleneksel olarak Mephisto'nun sunduğu ayrıcalıklar —gençlik, güzellik ve para— hiçbir sözleşme imzalamaya gerek kalmadan zaten vardır. Yaşlı, varlıklı bir amca/dayı ölür ve sorun çözülür: Frederic'in hiçbir sorumluluğu

yoktur artık. Toplumsal gücün dağılımı, bütünüyle özerk olan, aynı nedenle de, bütünüyle önceden belirlenemez olan bir düzeneğin sonucunda oluşur. Tarihin akışı (Goethe'de olduğu gibi) çelişkili ve acımasız değildir artık. Tersine anlaşılmaz ve düzensizdir. Gizilgüç olarak bu durum, daha da yıkıcıdır; ama aynı zamanda öylesine uzak bir duruma gelmiştir ki, Frederic onu, yalnızca üzerinde düşünülmesi gereken bir gösteri olarak görebilir — 1848 devriminin ilk günlerinde gerçekten görür de.

Yaşama ve tarihe karşı edinilen estetik tutum, Flaubert'in yapıtındaki yeniliğin anahtarıdır. Burada para, Marks'ın, Goethe'nin Mephisto'sunun durumunda olduğunu söylediği gibi, isteklerin doyurulması için bir araç olmaktan çıkar; *L'Education Sentimentale*'de para, doyumu değil, doyumun ertelenmesini olanaklı kıldığı için istenir birşeydir. Şimdi artık zengin olduğuna göre Frederic, sonunda düşlerinin düş olarak zevkini çıkarabilir: düşlerini, istediği zaman gerçekleştirebileceğini bildiğinden, bunu şimdi yapmaya gerek duymaz: "Gerçekten de zaman olacak... Yüzlerce kararsızlık için yeterli zaman,/ Yüzlerce düşe de, yeniden görülen düşe de yetecek..."

Frederic'in yaşamı, gerçekten ironik kararsızlığa dikilmiş bir anıttır: o ölçüde ki, herkesin bir yanı seçmek zorunda kaldığı o önemli yıllarda —1848'le 1851 arasında— o, belirsiz bir tutum içinde kalmayı becerir. Romanın son sayfasını anımsıyorsunuzdur belki: yaşlanmış Frederic, yaşam boyu dostu olan Deslauriers'e, "yaşadığımız en güzel şey, ilk gençliğimizde genelevden kaçışımızdı" der; "sahibolabileceğimiz o kadar çok kadın görmek" Fréderic'in kararsızlık yetisini felce uğratmıştır. Yaşadığımız en güzel deneyim, gerçekleşmediği için, bütünüyle kısıtsız ve öznel bir biçimde yeniden yaşanabilecek bir deneyimdir. Kararsızlığın Romantik çekiciliği en yeterli zamansal anlatımını bulmuştur: bu, Faust'un geleceğe duyduğu şiddetli istek değildir artık; geçmişle, şimdiyle ve gelecekle özgürce oynayabilecek bir şey yapmak, *hayal kurmaktır*. İki değişik zaman ve iki koşut yaşam arasındaki kopukluk bir adım daha ileri gitmiştir.

Bilinç Akımı

Hayal kurmak, üçüncü metnimiz olan *Ulysses*'te, Bloom'un "bilinç akımı"nın özüdür. Bildiğimiz gibi bilinç akımı, her bireyin sayısız olası ben'ini içeren ve çoğu zaman bilinç-eşiği denen şeyle uğraşır: o kadının/ erkeğin eskiden ve şimdi olmak istediği ama her nedense olamadığı şeyle uğraşır. Bu açıdan bakıldığında, Bloom'un hayal kurması, "nesnel" ya da "genel" zamanla, onun "öznel" ya da "özel" çeşitlemesi arasındaki kopukluğu giderir. Söylemeye gerek yok elbette; "öznel" ya da "özel" zaman, artık bu iki

zaman türü arasında en ilginç sayılanı olmuştur: "gerçeklik" olarak yaşam, onun koşutu olan yaşam biçiminden, "olasılık" olarak yaşamdan, çok daha az anlam taşımaktadır artık.

Ne var ki Joyce'un getirdiği daha önemli ve tipik biçimde Modernist olan yenilik, onun "olasılık"la "kaygı" arasındaki bağıntıyı koparmayı başarmış olmasıdır. Bu bağıntı, Goethe'de (*Faust*'ta "streben"le "Sorge" arasındaki etkileşimde), Kierkegaard'da ve on dokuzuncu yüzyıl ihanet romanına (beklenecceği gibi Flaubert ustasıdır bunun) olası bir ikinci yaşamın mantığının harika ve acılı bir biçimde araştırılmasında hâlâ çok güçlü bir biçimde kendini gösterir. *Ulysses*'te ihanet, zararsız bir eğlenceye dönüşmüştür; ihanet konusunda, Modernist imgelemin en aşırı deneyimleri bile afallama yaratabilir ama tehdit edici bir şey yaratamaz artık.

"Olasılık"la "kaygı" arasında bu kopukluk nasıl ortaya çıkmıştır? Çağımızda suçluluk duygularının dikkate değer biçimde zayıflamış olması, yanıtın bir kısmını oluşturur kesinlikle; ama belki başka bir şeyin daha etkisi olmuştur. "İkinci" yaşam "olasılıkları" kaygı yaratır çünkü bunlar, "gerçek" olana meydan okumuş ve herkesi kendi "ilk" yaşamı üzerinde yeniden düşünmeye zorlamıştır. Bir bakıma imgelem, aşırı ciddiye alınmıştır; umut verici olduğu ölçüde bir tehdit de oluşturur imgelem. Bu, büyük ölçüde rahatsızlık ve katılık —aynı zamanda kaygı ve suçluluk da— demekti, ama bunun nedeni de, imgelemin yarattıklarının, erkeğin ya da kadının "ilk" ve "gerçek" yaşamının esin ve dönüşüm kaynağı olmasıdır.

Çağımızda istenmez olan işte bu geri-itilim olmuştur. Modernci imgelem, eskiden olduğundan çok daha fazla alaycı, özgür ve şaşırtıcı bir duruma gelmiştir —ama "ilk" yaşamlarımızı, bu niteliklerden bütünüyle yoksun bırakma pahasına. Bu açıdan bakıldığında Modernizm, bir kez daha, çağdaş Batı toplumunda yer alan büyük simgesel dönüşümün canalıcı tamamlayıcı parçası olmuş gibi görünmektedir: yaşamın anlamı artık kamusal yaşamda, siyasette ve çalışmada aranmaktadır; tüketici ve özel yaşam dünyasına kaymıştır bu anlam. Bu ikinci alan, inanılmaz biçimde daha umutvar, heyecanlandırıcı ve özgürdür; sonu gelmez hayallerimize işte onun sınırları içinde dalabiliriz. Ama bakışımlıdır bunlar —gerçekten de varlıklarını, kamusal yaşamımızın sıkıcı, köreldici aldırmazlığına borçludurlar. Hayallerin —en yıkıcı olanların bile— dünyayı değiştirmekten sağlayacakları hiç bir yarar yoktur; çünkü hayallerin özünde, yaşama koşut akmaları yatar; dünya da, onların yayılması için salt bir "fırsat" olduğundan, dünya aynıyla, değişmeden kalsa da olur. Carl Schmitt, Romantiklik'in her tür siyasal rejim ve inançla yanyana varolabileceği gözleminde bulunmuştur: bu, son derece geniş siyasal seçenekleri, ancak temelde yatan siyasal aldırmazlığıyla açıklanabilecek Modernizm için daha da doğrudur.

Modernci alayla tarihe karşı ilgisizlik arasında bir suç ortaklığı vardır. Bu, en güzel dışavurumlarından birini Joyce'un, hemen hemen aynı bölümü iki ya da daha fazla biçemle yeniden yazarken yaptığı uzanlatımsal seçimde bulur; *Ulysses*'in birkaç bölümünde vurgulanan ve bir bütün olarak metnin tümünde bulunan bir anlatım aracı olmuştur bu. Çoğu zaman (örneğin konuşmacının kişiliği açısından) hiçbir güdülenme olmadan kullanılan bu teknik, okurun önüne soluk kesici bir yazın ustalığı, burada eklemeden geçmemek gerek, aynı zamanda bir yazınsal alay gösterisi olarak konur; bir yazınsal alay gösterisidir de bu, çünkü alayın kökeni bir şeyi birden fazla görüş açısından görebilmekte yatar. Gene de, bu uzanlatımsal seçme, bizim zamanı ve tarihi algılayışımız açısından oldukça açık biçimde görülebilir bir sonuç doğurur. *Ulysses*'te tarihin konumu, içsel olarak epeyce zayıftır; açıkça söylemek gerekirse, kitapta pek olay yoktur. Ama bundan da önemlisi *Ulysses*'teki biçem çeşitliliği, dikkatimizi olaylardan *öteye* yöneltir ve bütünüyle olayların görülebileceği çeşitli yollar üzerinde odaklaştırır. Anlatımbilimin yerleşmiş terimiyle söylersek, Joyce "söylem" düzeyini, "öykü" aleyhine aşırı geliştirmeyi amaçlayan anlatımcı eğilime köktenci bir yenilenme getirmiştir. Gerçekten anlamlı olan, geçen olaylar —olayların ve kararların mantığı— değil, tersine bunlara karşı geliştirilen güdülenmemiş "özgür" öznel tepkilerdir. Bu tepkilerin bütünüyle kısıntısız olabilmesi için öykü, olabildiğince zayıf bir etki yapmalıdır: öykü —*Finnegan's Wake*'te olacağı gibi— sonsuz bir yineleme biçiminde hareketsiz kalsa çok daha iyi olur.

Elbette romanlar, öyküleri durdurabilir, ama tarihi durduramazlar; tarihsel hareketleri kendimize anlatırken oluşturduğumuz tablolar, kimliğimizin biçimlendirilmesi açısından canalıcı önem taşır. Avant-garde yazın, konuyu bir yana bıraktıktan sonra, boşluk ister istemez koşut bir dizgeyle —kitle yazınıyla— doldurulur ki bu tür yazın da ister istemez, giderek artan bir gerçeklik kazanmaktadır. Kitle yazınının çekiciliği, "öykü anlatma"sından gelir; hepimizin de öykülere gereksinimi vardır: *Buddenbrooks* yerine *The Carpetbaggers*'ı okuyorsak, o zaman Harold Robbins olur karşımıza çıkan. Bizim tarih anlayışımıza göre, kesinlikle ilerleme değildir bu; ama şu da bir gerçektir ki, bu yüzyılda, toplumsal yaşamın büyük yapıları ve dönüşümleriyle uğraşabilecek anlatı biçimleri, kitle yazınının, daha geniş tanımıyla, kitle ekininin çeşitli türleri arasından çıkmamıştır hiçbir zaman.

Ben inanıyorum ki Marksist eleştiri, çağımızda kitle ekininin geçerliğini azımsamakla kalmamış, bu ekinin avant-garde deneyimlerle dizgeli bağıntısına karşı da kör kalmıştır. Modernizm'in incelenmesi, yalnızca seçilip ayrılmış bir bölüm değil de, ekinin ve onun tarihsel rolünün incelenmesi olacaksa, o zaman Modernizm'in suskunluğunun da söyledikleri ölçüsünde anlamlı olduğunu, bu suskunluğun başka, çok farklı sesler tarafından bastırıldığını an-

lamak zorundayız. Son olarak da, yüz yıllık Modernizm'in bize öğrettiği şey, olağanüstü bir ekinsel başarı oluşturşa da alayın, sorumlulukla alay arasındaki sorunlu bağıntıyı bir ölçüde yeniden kurabilmesidir —yoksa alay, tarihe bütün bütün boyun eğmek zorunda kalacaktır.

İngilizce'den çeviren: Yurdanur Salman

NOTLAR:

1. Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, Cambridge 1976, s. 144.
2. Georg Simmel, 'The Metropolis and the Mental Life', *On Individual and Social Forms: Selected Writings*'de, Chicago 1971, s. 325.
3. J.W.Goethe, *Faust*, çeviren Bayard Taylor, Sphere Books, Londra 1969, vv. 1649-50.

Karanfil ve Pranga

Ahmed Arif'in Şiiri Üzerine Bir İnceleme

Ahmet Oktay

Ahmed Arif'in *Hasretinden Prangalar Eskittim*'inin ilk basımı 1968'de yapılmıştı. Türk şiiri içinde özel bir başarıya sahip olan kitap, ulaştığı 21 baskı ile her türlü eleştirel yaklaşıma dayanıklı olabileceğini kanıtlamakla kalmamış, okurun 20 yıllık bir döneme yayılan beklentilerini karşılayabildiğini de göstermiştir. Ahmed Arif'in şiiri okurun hangi beklentilerine cevap getirmiştir? Bu okur kimdir?

Karanfil ve Pranga, eleştirel çalışmalara yer vereceğimiz bir dizi kitabın ilki. Ahmet Oktay bu çalışmasında Ahmed Arif'in şiirini, içerdiği yazınsal, siyasal, ideolojik değerleri çözümleme amacıyla bir yeniden okumaya girişiyor. Betimlemeyle yetinmeyen, şiir ve okuru arasındaki ilişkiyi, şiirin tüketilme sürecini araştıran bir okuma bu.

METİS YAYINLARI, Başmusahip Sok. 3/2, Cağaloğlu/İstanbul

Mehmet Fikri Ünal

ATLARIN SONRA OTOMOBİLLERİN

Gözlerinde şahlanırdı kirpiklerim
O zaman silkinir ben dağlara kükrerdim
Geçerdim dünyanın seyrinden alnımın ışığıyla
Kılıç kargı kuşanmadan geçerdim
Sözlerin çelik mavi onuru yeterdi bana
Çünkü ben yağız atlara güvenirdim.

Otomobil rüzgârlarının atları kırıp geçtiği çağda
Birden nerede nasıl göğsüme bir neşter yedim
Kırdım kapılarını aşkın içyüzünü görmek için
Çoktan ölmüşlerin çöplüğüydü bulaşan ayaklarıma
Yalamalı, dilimle tımar etmeliydim yaralarımı, ama
Örtünecek yaprak yoktu gözlerimin çıplaklığına.

Geceydi ve soğuk sular fışkırırdı üstüme
Sıvazlardı sırtımı sırtlanların pençesi
Deniz yine denizdi ama çok merhametsizdi
Martıların çığlığı bana imdat değildi
İnsanın boğduğunu dalgalar onaylardı, ama
Açar bakardı ölüler, karaydı gözlerim çünkü
Zalim bitirişler yakışırdı ayrılıklara.

Atlar ölmüştü artık otomobiller korkunç
Ne yüzüm yağız şimdi ne gözlerim kara.

DÜNYADAN ÇIKIŞ YOLLARI

Sami Baydar

YAZ KURTLARI

İşte, bu karıncalardandı onun gördüğü. Ve onu zehirledi. Ve ona dedi ki — Şu otlardan hiç koparma, sütü zehirli, pipine sürme sakın, ölürsün.

Soğuk bir burgaç gibi karınca öldü. Yanık izini kuruttu. Kolunun orası buğulu bir göz gibiydi. Damla düşünce karıncayı unuttu. Yabani arı geldi sonra. Taşa bal yapıyorlardı.

Zebralar, atlar, hepsi, hayvanlar öğrenmek istiyorlardı birbirlerinin nasıl yaşadıklarını, ne yediklerini, nasıl sevişliklerini. İki örümcek sevişiyordu ağ üzerinde. Denizanalarının iskeletiydi örümceklerde.

Enselerini seviyorlardı birbirlerinin. Küstüler. Barışmak için. Örümcek ağını komidindeki çerçeveden yatak demirine uzatmıştı. Mesafe avı içinde onun da bütün hayvanlar gibi. Bir saksağan kuşu uyandı —siyah beyaz bir gece gibi— hipnotizma edilmiş bir bomba gibi uçarak geldi, camı parçaladı, ağa saplandı. Fotoğraflı çerçeve devrildi. Bir yumurta gibi sallanmaya başladı kuş ağın içinde, yatağın demirinden. Orada olmayan, gözleriyle gördü.

Taş hafifçe kapatıldı, böcekler kayboldular. Temeller sarsılmaya, taşlar ayrılmaya başladıklarında güneşin önüne bir bulut geldi. Gölgede, pır-pır kanat sesleri duyuldu bir serçenin, kondu. Sessizlik büyüdü sonra.

Yaz kurtları bu sessizliği gözleriyle deştiler, kokladılar. Bir şimşek çaktı, gökyüzü delindi. Gök gürledi. Yaz kurtları tekrar yürümeye başladılar. Yeryüzü sıvıydı.

Kulak memesi büzüldü, yağmur damlası birikti. (Çıplak bir kadın oturdu: kollarına yaslanıp, dizlerini kırarak. Bir aşk şarkısı söyledi.) Onu hatırlarken ceketin omzunu lekeledi, gözleri kaydı. Mırıldandı. Erkek dürüst olacağına söz verdi.

Yaz kurtları silkelendiler. Uludular. Otların üzerinde ıslak, uçaktan atılan

Yazarın yakında bu adla Cumartesi Yayınları'ndan çıkacak olan kitabından seçilmiş üç öykü.

ilanlar. Su birikintileri.

Yol giderek çamurlanıyordu. Yol, hep aynı mesafeden, aynı büyüklükte bakan bir erkekti. Yol kadar büyük bir ekmeği olsa şimdi üzerinde yürür geçer miydi?

Yaz kurtları ölü bir sincap buldular. Sincap bütün kalabalığı iterek, yararak ona koştu. Göz göze geldiler. Sincap erkekmiş. Koşan erkek sincap bağırdı: Dönecceğini biliyordum!

13 Temmuz, 1987

FİLOZOF TESBİHİ

Eskiden çok yer gördüğüm için şimdi bir yer görmüyorum.
Önceden bana baktığın için şimdi bana bakmıyorsun.
Önceden beni sevdiğin için şimdi beni sevmiyorsun.
Önceden onu sevdiğim için şimdi seni seviyorum.
Şimdiden seni sevdiğim için önceden onu sevmiyorum.
Şimdiden sonra seni seveceğim için önceden onu sevmiştim.
Şimdiden kimseyi tanımadığım için bir ara seni tanımıştım.
Bir ara seni tanıdığım için önceden ve ondan sözetmiştim.
Önceden ondan sözettiğim için bir ara beni dinlemiştin.
Bir ara beni dinlerken önceden ve sonradan yani ondan ve benden bahsederek seni sevmiştim.
Ondan ve senden bahsederek önceden bugünü biliyorduk.
Bugünü önceden bildiğimiz için bir ara ikimiz de ondan soğumuştuk.
Ondan önceden soğuduğumuz için şimdi kışa girdik.
Şimdi kışa girdik ve ben önceden bunu biliyordum.
Önceden bunu bildiğim için bugün ikimiz de ondan memnunuz.
Bugün ikimiz de ondan memnun olduğumuz için ikimizden kimse memnun değil.
O ikimizden de memnun olmadığı için bugün ikimiz de birbirimizden kurtulamıyoruz.

Bugün ikimiz de birbirimizden kurtulamadığımız için bugün o kışa girdi.
Bugün ikimiz de memnun değiliz o üşüyor.
O bugün üşüdüğü için ikimiz de yazdan kalma bir günü yaşıyoruz.
Yazdan kalma bir günü yaşadığımız için o bunun farkında değil.
O bunun farkında olmadığı için ikimiz de kışlıklarımızı giydik.
Biz kışlıklarımızı giydiğimiz zaman onu düşünüyoruz.
O bizi gördüğü zaman biz birbirimizi unutuyoruz ve düşman kardeşler oluyoruz.
Biz birbirimizin yolunu kestiğimiz zaman onun yolu daralıyor mu ne?
Eskiden benim yolum daraldığı için şimdi benim yolum daralmıyor.
Eskiden çok daraldığım için bugün daralmadan yolalıyorum.
Eskiden çok yolu daralan insanlar tanıdığım için bugün utanıyorum.
Eskiden çok taş taşıdığım için bugün kendime ev yaptım.
Eskiden bu pencerenin önünden bütün insanları gördüğümü sanırdım bütün insanlar öteki evin penceresinin önünden geçmezlermiş.
Önceden bunları yazdığım için şimdi tekrar yazamıyorum.
Önceden bıktığım için tekrar bıkmanın anlamı yok.
Önceden sevdiğimi söylediğim için şimdi tekrarlamak gerek.
Şimdi tekrar tekrar söylüyorum; çemberin iki ucu birleştiğinde ben yokolacağım.

28 Kasım, 1988

DOKUZ'UN ÖYKÜSÜ

Altı, annesinin karnında bütün çocuklar gibi gününü ayını tamamladıktan sonra dünyaya geldi. Biraz büyüdükten sonra kendini bu dünyada çok yalnız hissetmeye başladı. Artık genç bir erkekti ve kendini bu dünyanın en yalnız insanı olarak düşünüyordu. Çok mutsuzdu. Geceleri bir köşeye çekiliyor, sessizce oturuyor, durmadan yalnızlığını ve mutsuzluğunu düşünüyordu. Yalvarmadığı tanrı, dilekte bulunmadığı yıldız kalmadı. Sonra bir gece suda yıkanan Dokuz'u gördü. Kendisine o kadar çok benziyordu ki onunla arkadaş olmak istedi. Fakat aralarında kimsenin tahmin edemeyeceği bir sürü engel vardı. Ne Altı Dokuz'a bir çift söz söyleyebiliyor, düşüncelerini isteklerini anlatabili-

yordu, ne de Dokuz Altı'ya. Günler geçiyor, birbirlerine olan sevgileri giderek büyüyordu. Sonra bir gece Altı düşünde Dokuz'u gördü. Ve Dokuz ona kendisine nasıl ulaşabileceğini söyledi. Söyledikleri tıpkı şöyleydi:

"Nasıl insanlar arasında dağlar, denizler, başka insanlar varsa seninle benim aramda da 7 ve 8 var. Senin de 7 ve 8'i anlayıp değerlendirmen gerekiyor. (Bunun nasıl olacağını da şöyle anlattı.) 6'dan 9'a doğru giderken 7 ve 8, yani 78'dir. 78'i 6'ya böleceksin. 9'dan 6'ya doğru giderken 8 ve 7, yani 87'dir. 87"yi 9'a böleceksin. Böylece bir birimize ulaşabiliriz."

Altı uyandıktan sonra bu düşe göre şunları yaptı.

$$\frac{78}{6} = 13 \qquad \frac{87}{9} = 9.666666$$

78'in 6'ya bölünmesi sonucu 13 sayısı. 87'nin 9'a bölünmesi sonucu 9 ve bir sürü 6 sayısı elde etmişti. O zaman düşündü ki doğada her zaman şeytani bir yan vardı. Çünkü kendinden benzerine giderken bölününce onüç sayısı çıkıyordu. (Başka bir düşünde kendini bir embriyo olarak görmüştü. Durmadan bölünüyordu, turuncu portakal dilimleri gibi, milyonları geçmişti. Çok bulanıyordu içi, ama uyanamıyordu. Bir yerde artık "Tamamlandı" diyemiyordu, bunu söyleyebildiği an uyanacaktı ve bölünme duracaktı.) (Kendin ve bölünebilmen için 12 kişi diyor şimdi. Ve bölünme duruyordu sonunda, tamamlandığı yerde, 13'te.) Doğa ise kendini koruyor, sonsuza kadar bölünebiliyordu. Yani sayıları yaratıyordu. Tamam demesi gerekmiyordu.

Sonra sayıları düşündü Altı.

İnsanın vücudunda 6 hayat noktası vardır. 6'nın menşei Sümer ülkesidir. Babil ülkesinden "Allah dünyayı 6 günde yaratmıştır" inancı yayılmıştır.

7 sayısı - Gökler 7 kattır. 7 büyük gezegen vardır.

8 sayısı - İlimlerin sayısı 8'dir. Bu ilimlerin başında "Theos" (ilah ilmi) olduğu için 8 sayısı kutsal sayılardandır...

Sonra bunları düşünürken kıvrılıp uyuyacaktı ki Altı birden dönmeye başladı. Dokuz oluyordu arada dönerken. Sonra tekrar Altı oluyordu. Birden o kadar hızlı dönmeye başladılar ki Dokuz ve Altı ayırdedilemiyordu artık. Yalnızca bir "0" görülüyordu.

Böylece bir Hermenceutik daire çizip boşluğu, saf boşluğu yarattı kendi içinde. (Saf bir hadise de diyebiliriz buna.)

Şimdi dönüp duruyor Altı, Dokuz'u buldu, içinde artık Dokuz'un. Ama artık içinde o kadar büyük bir boşluk, yalnızlık, bırakılmışlık var ki tıpkı "0" gibi.

Şimdi filozoflar uyudukları zaman düşlerinde bir genç erkek görüyorlar, uzun boylu, alün saçlı, güçlü bedenli. Büyük bir nehrin şelalesine yakın bir yerde uyuyor. Şafakta yavaş yavaş ayağa kalkıyor, tan yerinden kendi ona doğru uzanıyor. Büyük bir güçsüzlükle tek kollarını birbirlerine uzatıyorlar, parmak uçlarını birbirlerine değdirmek, dokunmak istiyorlar birbirlerine. Ama aradaki gök izin vermiyor. Boşluk hava engel oluyor bu dokunuşu hissetmeye. Yapayalnızız işte.

Şubat, 1989

MÜLKSÜZLER

Ursula LeGuin

"...Vermediğiniz şeyi alamazsınız, kendinizi vermeniz gerekir. Devrim'i satın alamazsınız. Devrim'i yapamazsınız. Devrim olabilirsiniz ancak. Devrim ya ruhunuzdadır ya da hiç bir yerde değildir." Konuşmasını bitirirken, yaklaşan polis helikopterlerinin gürültüsü sesini boğmaya başladı.

"Romanım **Mülksüzler**, kendilerine Odocu diyen küçük bir dünya dolusu insanı anlatıyor. İsimlerini toplumlarının kurucusu olan Odo'dan alıyorlar; Odo romandaki olaylardan kuşaklarca önce yaşamış, bu yüzden olaylara katılmıyor, ya da yalnızca zımnen katılıyor, çünkü bütün olaylar aslında onunla başlamıştı.

"Odoculuk anarşizmdir. Sağı solu bombalamak anlamında değil, bunun adı (kendine hangi saygıdeğer adı verirse versin) tedhişçiliktir; aşırı sağın sosyal-Darwinist ekonomik özgürlükçülüğü de değil; düpedüz anarşizm: eski Taocu düşüncede öngörülen, Shelley ve Kropotkin'in, Goldmann ve Goodman'ın geliştirdiği biçimiyle. Anarşizmin baş hedefi otoriter devlettir (ister kapitalist isterse sosyalist olsun); önde gelen ahlakî ve ilkesel teması ise işbirliğidir(dayanışma, karşılıklı yardım). Bütün siyasal kuramlar içinde en idealist, benim için de en ilginç olan kuramdır."

Ursula K. LeGuin

Metis Yayınları, Başmusahip Sokak 3/2, Cağaloğlu/İstanbul

Serdar Koçak

FİİLİN İ HALİ

ben döndüm yerimde ardımda kılavuz zaman
artık her şey söylenebilir ve hiçbir şey kendini ifadelemez
pencere pervazına dizilmiş küçük seramik saksılarda
kaktüsler gibi hep gelecekte yaşıyoruz ne bir zamanlar
varolduğu tasarımlanabilecek bir geçmiş ne de bu an

az ötede ilerimizde ışık huzmesinin gerisinde bir
gölgenin kıyısına gizlenmiş duran şey ve aramızdaki
boşluk kısa ürpertici yokedilebilse farkına varılacak
boşluk

davranışı sürdürebiliyor olmak kaygısıyla bütün
fazlalıkları meşgul olunan o önemli önemsiz şeyleri
bir dedektif romanından çalıp dünyaya serpen çocuk
için gizem yok yine de varlığını sürdürebilir merak

oluşu sebebe dayandırmak ve varlığı hallendirip anlam
landırma çabası anlaşılamaz hayatı yumuşatıp ısıtıyor
ve onu ölüme hazırlıyoruz

kuytunun ikisinde ne yelkovan ne akrep

şimdi anımsayamadığım bir renkle süzüyordum dünyayı
rengimle karşılaştığımda gözenekler tıkanıverdi
gece değildi hiçbir şey göremiyordum yordamsız bakma
tutkuya benzedi

büyüden arındırmak için dünyayı nesneleri canlandırmalı
ve insan nesne temasını olanaksız kılmalıyız zaman
mesafe ve varoluşun ördüğü budalaca karmaşık örgü
sezgiyle birden bire çözülür ve geriye seramik saksının
pervazda bıraktığı boşluk imi kalır merak istençsizdir
anlaşılır kılma gayreti ise istektir ve edinilmiştir
çaresiz bir gül gri, sürekli düşerken

bakmayı gören çocuklar hastalanırlar ve anneleri
onları tütsüler belki de koku deliliğe karşı en iyi
silahtır insanın içine dolar bu başka şeylerin
dışarı çıkmasını sağlayabilir

çingeneler çöpleri temize çekti

denize bakarken renkler kokar ve sakatlanır gerçeklik
nedeni olmayan şeyler güzeldir bilgi şeylerin duruşuna
gizlenmişse ve istek olmasa dokunmak güzel de olurdu
edinilen bilgi yokolduğunda neden olmasın kar yağardı.

tesadüfün meydan okuyan açıklığı kendinden desenli
olmasından gelir ardına kadar açılmış kapı çerçeve
sinden çıkmıştır orası hudutun hükmüyledir durgun
suda halkalar dikeyine hareket ederler bu oyunu
seyrederek

elimin karnıma düşen tiz gölgesi
çizgi — boşluk mesafenin yavaşlayan ivi
hızla sabah oluyor diyerek göçer çadırlarına
bir koşu, çıtırdayan beyaz iz hep ardımızda

çocukluğumda kapı pencere masa perde oyunu oynardım
odadaki eşyayı hızla düşüncemden geçirdiğimde kısa bir
an aklım boş kalırdı, sanırdım

porselen fincan ve cam bardak
ve senin için bir renk daha
kendir karo valesi kamerun sobe
mevsimlerden pendikti gülbeşeker öldüğünde

yaklaşan mavi yıldızın gölgesini bulup gizlendiğimde
ırmağın önündeydim sular yıkadı beni söylemiştim ve
gülmüştünüz nasıl da hatırlarım yüzünüzdeki ışıltı
nedense mavileşmişti aynı ırmakta iki kez yıkanılabilir
ama önce üç kez yıkanmak gerekir böyle birinden sözetmişti
gazeteler olsa olsa dedi sevgilim bunu sen yapmışsındır

DEĞERLENDİRMELER ÜZERİNE BİR DENEME

Il Nome della Rosa Gülün Adı'dır.

Semiolog Umberto Eco, Il Nome della Rosa adlı *Romanını*: "Bu elyazmasını kime bıraktığımı bilmiyorum, neye ilişkin olduğunu da bilmiyorum. Stat rosa pristina nomine, nomine duda tenemus (Adıyla bir zamanlar gül olan, salt adlar kalır elimizde.)"[1] tümcesiyle noktalar. Yanılmıyorsam, oylumlu kitapta "rosa" sözcüğü başlık dışında bir tek bu son tümcede yer alır, özenle, yanlış bir imlemeye, çağrışıma yol açmamak için.

Sayın Gül Işık da (Prof. Dr.) sayın Berke Vardar (Prof. Dr.) ile birlikte; İtalyan göstergebilimci Paola Fabbri ile "Gülün Adı" üzerine yaptıkları söyleşide[2] yukarıdaki Latince cümleyi imleyerek; "Roman Gülün Adı ile başlıyor ve bu son tümce ile kapanıyor, demek ki göstergebilimsel evren bir başlangıç ve bitiş noktasıyla belirtilmiş oluyor. Bu son tümce nasıl yorumlanabilir?" diye soruyor. Paola Fabbri ise: "Sanırım, Eco Gülün Adı konusunda hiçbir açıklamada bulunmadı, bulunmak istemedi. Açıklamamak da daha yerinde olur," şeklinde yanıtlamakta ve "Ortaçağ bizimkinden son derece değişik ve uzak bir sistem, gerçeklik ilkelerinin altüst oluşunu düşünmek yeter. Tanrı'ya daha yakın olan bütün şeyler daha soyutturlar, yani daha *gerçek*tirler; Tanrı'ya daha uzak olan bütün şeyler daha somutturlar, yani daha az *gerçek*tirler. Böyle bir kuram söz konusu olduğunda, gül, gerçek gül, adına daha yakındır," diye eklemektedir.

Sayın Vardar söyleşiye katılıyor; "Çalışmada Adcılık ilkesi var, aynı zamanda göstergenin nedensizliği üzerine bazı düşünceler de var..." P.Fabbri ise "... Borges'in Platoncu'luğunun değil. Borges'in Schopenhauer'culuğunun etkisini duyuyoruz; gerçek dediğimiz şey binbir gerçekleşme olasılığından yanlız bir tanesidir," diye yanıtlıyor.

Gülün Adı'nın Türkçe çevirisinin önsözünde Şadan Karadeniz Eco'nun romanının adıyla ilgili bazı sofistikasyonlarına yer vermektedir. "Eco, bir romanın adının yorumsal bir anahtar olduğunu, oysa romanın 'yorumlar üreten bir makine' olduğunu, ama ille de bir romanın bir adı olması gerektiğini belirterek, ... Gülün Adına gelince Eco bu adı, kendisine, on ikinci yüzyılda yaşamış bir Benedikten olan Benardo Morliacense'nin *De Contemptu Mundi*'sinin bir dizesinden esinlendiğini, salt bir rastlantı sonucu bulduğu bu adı niçin seçtiğini şu sözcüklerle dile getiri-

yor: 'çünkü gül simgesel bir şeydir ve öylesine anlamlarla yüklüdür ki, neredeyse hiçbir anlamı yoktur: gizemlidir gül ve bir gül, güllerin yaşantılarını yaşamıştır; bir gül bir güldür, bir gül bir güldür, bir gül bir güldür[3]."

Bir anlamda romanın adının Gülün Adı olması; sayın Vardar'ın değindiği göstergenin nedensizliği aracılığı ile romanı güdümsüz kılmakta ve okuyucuya zengin bir çağrışım hazinesi sunmakta gibidir. Ama Paola Fabbri ile yapılan söyleşide sayın Işık, sözü Vardar'ın bıraktığı yerden almakta ve "... Eco'nun hiçbir şeyi, anlatı denen 'olası evrenin' bir öğesini bile rastlantıya bırakacağını sanmıyorum" demektedir.

Zadig'den bu yana "Il n'y a point de hazard"[4] bilinir. Eco, yorumlar üreten aygıtının adına duyulan merakı biraz daha körüklemek istercesine: *Gülün Adı* üzerine yayınladığı "Sette Anni di Deriderio"[5] isimli kendi kendisiyle söyleşisinin 11. sorusu olan "neden 'Gülün Adı' başlığını seçtiniz?" sorusunu, "Pinocchio başlığı daha önce kullanılmıştı da ondan," diye yanıtlar. Eco gibi kıvrak bir zekânın çağrışımları bol, çağrışımlarının bolluğu ölçüsünde nötr bir sembole gönderme yaparak, simgenin nedensiz göstergeye dönüştüğü[6], bulanık bir alana ilgiyi çekmek istediği, diğer yandan da romanın yorumunun anahtarının bu bulanıklıkta gizli olduğunu vurgulamak istediği kesin gibi. Romanda gülün adı bir tek son tümcede geçmekteyse de, gülün kokusu, romanın tümüne sinmiş, gülün (güllerin) adı da yaprakların arasına gizlenmiştir.

Çalışmanın romana ilişkin sorunları çözüşü üzerine epey konuşuldu; bu konuya girmek istemiyorum. Ben romanın tiplemelerini ele almak istiyorum. Başrahip, Severinus, Burgos'lu Jorge, Adelmo, Berengar, Benno ve Bernardo ve diğerleri hepsi birer tutkundurlar, tutkun oldukları ölçüde de sapkın. Açık iktidar, gizli iktidar, bilgi, seks, ilim tutkunudurlar. (Kanımca burada Eco'cu göstergebilimsel sofistikasyonda B harfinin bilinçli seçildiğini düşünmek yersiz olmaz. P.Fabbri romanı kişisel şifreleme olarak tanımlamıyor mu?) Eğer roman kahramanını kahraman yapan tutkusu ise tutku türlerinin zenginliği açısından, "Gülün Adı", Eco'nun *Comedia*'yı "kitap-ların kitabı" olarak adlandırmasına benzetme ile "Romanların Romanı" olarak adlandırılabilir. Tüm tiplemeler, Ortaçağ'ın, günümüz orta insanının zihnindeki izleniminin tersine ayrık ve özgündür. Belki de Eco'nun romanını çağdaş kılan en önemli öğe budur.

Hatta beşinci günün günbatımı bölümünü "William o gün karşılaştığı çeşitli tutku tipleri üstüne bazı düşünceler geliştiriyor" başlığı ile başlatan Eco, her türlü "buldurmacı" tavrına rağmen okuyucuya yardım elini uzatmaktan geri kalmaz:

("Benno büyük bir tutkunun kurbanı oldu", dedi...

Berenger'inkinden farklı bir tutku bu, kilercininkinden de. Bir çok araştırmacı gibi onda da öğrenme tutkusu var. Salt öğrenmek için öğrenmek. Bilginin bir bölümü kendisinden gizlenince onu elde etmek istiyordu. Şimdi, böyle bir bilgi birikimini başkalarının hizmetine sunmamaya razı olduktan sonra, ona sahip olmak neye yarar diye soracaksın bana. Ama benim tut-

kudan söz etmemin nedeni de bu. Roger Bacon'un[7] bilgiye susamışlığı tutku değildi: Bilgisini Tanrının kullarını daha mutlu etmek için kullanmak istiyordu o; bilgiyi salt bilgi olduğu için istemiyordu. Benno'nunki salt doymak bilmez bir merak, düşünsel kendini beğenmişlik, bir rahibin tensel isteklerini dönüştürme ve yatıştırmasının bir başka yolu ya da bir başkasını iman ya da sapkınlık savaşçısı yapan tutku, Kösnü yalnızca etin kösnüsü değildir. Bernardo Gui kösnül bir adam; onunki erk kösnüsü ile özdeşleşen çarpıtılmış bir kösnü. Kutsal ve artık Romalı olmayan Papazımızınki zenginlik kösnüsü. Kilercininkiyse gençliğinden beri tanıklık etmek, dönüştürmek ve tövbe kösnüsüydü; sonra ölüm kösnüsüne dönüştü bu. Benno'nun kösnüsü ise kitap kösnüsü. Onan'ınki de dahil, bütün kösnüler gibi, tohumunu toprağa döken kısır bir kösnüdür bu; sevgiyle hiç bir ilişiği yoktur; tensel sevgiyle bile...)[8]

Gül veya Rosa'nın aynı zamanda aşırı feminen bir ad olduğunu böylece kösnül duyguları da imlediğini, bu bağlamda Gülün bir Adının da kösnülün adı olduğu-na değinmeden geçemeyeceğim. Burada Rosa adının paradoksal yanma bir göz atmanın yararı olacağı kanısındayım. Bir bebeğe Rosa adı konurken eldeğmemiş; romans, sevgi dolu bir genç kız olacağı düşlenir, ama Rosa adı karşı cinste bilinçaltı bir mekanizma ile "yokedici, sahip olucu", kösnül çağrışımlara yol açmaz mı? Fakat kösnül Rosa'lar Rosa adlı da olsalar gerçekte Rosa nomine değildirler, onlar Rosa imitazione'dirler. Bu ikisinin ayrımı estetik ve etik bir sorunsal oluşturmaz mı?

"Ne adlar vardır.
Adamlar dışında kalır.
Ne adamlar vardır,
Adını tam taşır."

Özdemir Asaf (Nasılsın, Sürek IV)

Bir yerde Eco da Camus'den Eric Fromm' a, çağdaşlarının kaygusunu taşır; çağın salt bir tutku çağma dönüşmesinden duyduğu tedirginliği dile getirir. Bu tutku, sonuçta tüm tutku türlerinin nihai ereği olan güç tutkusuna dönüşerek, "omnipotens" ile ilgili sorunsalı oluşturur ve bu yönüyle de teolojik bir temanın içine olağanüstü bir şekilde oturur.

P.Fabbri ".... Eco, bilimsel kültür çerçevesinde değil, katolik ve akılcı batı kültürünün çerçevesinde yeralır," derken şüphesiz ki gerçeği söylüyor ve çok önemli bir noktaya işaret ediyor. (Benim gibi meslekten olmayan birisini Eco'ya yaklaştıran ve Eco hakkında yazmaya yüreklendiren de bu olsa gerek.) Böylece öz, biçim ve biçem birbirini tutuyor, gerçek, eğretisel ve göksel düzeyler birbiriyle çakışıyor.

Sonuç olarak Gülün diğer bir Adı da William'dır (ki Adso'nun ta kendisidir. —Bu da bir yönden anlatı kuramı ile ilgili önemli bir sorunsalı aşmanın yolu ve diğer yönden ahlaki bir çözümün göstergesidir—).

William Adso'ya şöyle der "insanları sevince, belki de sonunda yapılacak tek şey kalıyor: hakikat karşısında gülmelerini sağlamak." William sevgidir. Adso sevgidir. "Gerçek" sevgidir. Sevilenin iyiliğini isteyen, tutkuya dönüşmemiş özgeci (al-

truist) sevgidir.

Romanın anlatıcısı ve aynı zamanda bir teolog olan Adso'nun elyazmasını kime bıraktığı ve neye ilişkin olduğu böylece az da olsa aydınlanmış olmaktadır.

Eşadlılık

Eco'nun romanının düşünsel özünü Ortaçağ'da kilisenin (tüm çağlarda mutlak otoritenin) "gülme"de kutsala karşı bir tehdit görmesi oluşturur. Bu oluş Aristo'nun *Poetica*'dan sonraki kitabı olan *Comedia*'nın (Güldürü) kilisece ortadan yokedilmesi ile simgeleştirilir. Özellikle Aristo gibi bir düşünürün güldürü üzerine düşünceleri kitleleri giderek "şaytanı da alaya almaya" yöneltecek ve "şaytan korkusundan kurtulmanın bir bilgelik olduğuna" inandıracaktır.

Olmadığı (ontolojik bağlamda), olmadığı bilindiği için (epistemolojik bağlamda) bilinen bir kitabın yokedilmesi plotu ile ontoloji epistemoloji çatışması gibi bir konunun, tüm ip uçları ile birlikte yokedilmiş olduğu için bilinilmeyebilen (epistemolojik) ve (dolayısıyla) olmayan (ontolojik) şeklinde tersten konumlanmasının (Borges'vari) boyutu ve buna olarak (yapmış olabileceklerimizden de sorumluyuz) şeklinde vülgarize edilebilecek etik bir çıkarım düşünülebilir.

Ancak değinmek istediğim nokta, Eco'nun nedensiz (aynı zamanda sofistike) göstergesinin, romanın adının, Türkçe uzayına girdiğinde tasarımcısını şaşkınlığa düşürecek şekilde beklenmedik bir alegoriye dönüşmesi; veya bir metaforun, Türkçe uzayında paranomia (eşadlılık) (belki de polysemia (Çokanlamlılık)) tuzağına yakalanarak, basit bir cinasa dönüşmesi ve göstergenin nedensizliği ilkesinin zedelenmesidir. Bu bağlamda Türkçe'de Gülün Adı Güldür. Belki de gülünce yanağımızda açan gülü, dilimize taşıma kıvraklığını göstergelediğimizdendir (simgelediğimizdendir).

Ben *Gülün Adı*'nın Türkçe'de böyle bir azizliğe (!) uğradığı, bu nedenle kitabı düşünürken yanağımızda oluşan küçük bir gülün Eco'ca hoşgörü ile karşılanacağı kanısındayım.

WILLIAM VE ADSO

Her ne kadar Gülün Adı'nın romanla ilgili, sorunları çözüşü üzerine yazmak cüretinde olmadığımı belirttiysem de bir noktaya daha değinmeden geçemeyeceğim.

Birincisi "Ortaçağ Sherlock Holmes'i" yakıştırmasını haketmenin ötesinde Baskerville'li William ile Adso ikilisinin Sherlock Holmes ve Dr. Vatson ikilisine izdüşümü. Bu nazire "Baskerville" ile ilk ve son harfi düşürülmüş Watson ile açıkça sergileniyor. Anlatının Adso ağzından yapılması hem dinsel ahlaka, hem dedektif romanı tekniğine şüphesiz ki çok uygun. Yalnız Doyle'daki olayların hemen ardından yazma, Eco'da bir ömürlük bir gecikme ile oluşuyor ki, böylesi, güllerin ardıllığı ve ölümsüzlüğüne daha yakışıyor.

Ancak bu konunun asıl önemli sonucu sayın Işık'ın da aktardığı gibi "'Metinler kendi aralarında konuşurlar'" tezi göz önüne alındığında çıkmaktadır. Eco kahramanı, anlatı tekniği vb. öğeleriyle romanını bu şekilde oluşturduğunda hem bir "roman uzayı" tezini olumlamış hem de bu uzayın göstergebilimsel yönünü sav-

lamış olmaktadır. Konuyu biraz daha açıklayabilmek açısından önce P.Fabbri'den roman plot'unun göstergebilimsel niteliği ile ilgili bir alıntı yapalım. "Örneğin katil ilk cinayeti kişisel nedenlerle işler. Dedektif gelip bir takım mantıksal savlar ileri sürmeye başlayınca, katil anlar ve daha sonraki cinayetleri dedektifin yanlış tahmininin 'görüntüleri' olarak işler." "Göstergesel gerçek, savlara bağlı görüntüler oluşturarak tepki gösteren bir gerçek türüdür." Ve bu alıntıyı romana uyarlayalım; Romansal gerçek, savlara bağlı dizgesel göstergeler oluşturarak tepki gösteren bir gerçek türüdür. Örneğin yazar ilk adımı kişisel nedenlerle atar ama giderek mantıksal yapıyı kurmaya ve bunları göstergelemeye başlayınca, göstergeler tezleri yanlışlayan unsurların doğmasına ve yeni bir romanın tohumunun oluşumuna yolaçar.

Romandaki İngiliz unsurlar William'ın Baskerville'i oluşu ile göze batmayan bir önem kazanıyor. Kanımca Fransesken tarikatının İngiltere'de yaygınlık kazanması ve Roger Bacon'un kişiliği bunda en büyük etken. Buna rağmen ülke faktörü hiç bir şekilde ön plana çıkmıyor; Latince ve Tanrı (dil ve din) onları birarada tutan bağ, tarikatlar ayıran sınırlardır.

Fransesken Tarikatı

Gülün Adını değerlendirirken Fransesken Tarikatı'na değinmeden geçmenin eksiklik yaratacağını düşünüyorum. Bunu, Oscar Wilde'ın en iyi bir şekilde açıkladığını sanıyorum:

"İsa'dan önce de hıristiyanlar vardı... Ne yazık ki İsa'dan sonra Hıristiyan çıkmamıştır. Tek istisna tanıyorum: Asisili Aziz Fransesko. Ne var ki, Tanrı ona doğuştan şair ruhu vermişti, kendisi de oldukça genç yaşta mistik bir evlilik yaparak yoksulluğu kendine eş olarak seçmişti; bir şairin ruhuna ve bir dilencinin bedenine sahip olduğundan, mükemmele ulaşan yol, ona zor gelmedi. İsa'yı anladı ve onun gibi oldu. Aziz Fransesko'nun hayatının gerçek Imitatio Christi[9] olduğunu öğrenmek için Liber Conformitatum'a[10] ihtiyacımız yok. Onun hayatı öyle bir şiirdir ki, bu adı taşıyan kitap onunla kıyaslandığında düzyazıdır." (*De Profondis*)[11]

Doğan Özkan

NOTLAR:

1. *Gülün Adı*, Can Yayınları, 3. baskı, 1986, Şadan Karadeniz çevirisi.
2. *Milliyet Sanat Dergisi*, 1 Ekim, 1986.
3. "A rose is a rose, is a rose is a rose is a rose...", Gertrude Stein, Three Saints in Four Acts.
4. Voltaire'in bilgelik üzerine öyküleriyle aynı adı taşıyan kahramanı ve onun "Tesadüf diye birşey yoktur," deyişi.
5. Yedi Karanlık İstek Yılı.
6. Saussure ve Pierce'in Semantik ve Semiotik yaklaşımları imlenmektedir.
7. Roger Bacon (13. yy.), İngiliz teolog, bilimci ve ampirist.
8. *A.g.y.*, s.553-54.
9. "İmitatio Chiristi: İsa'ya Benzemek, Latince anonim eser."
10. "Barhelemy de Pise'nin, İsa'yla Aziz Fransesko arasındaki paralelliği vurgulayan eseri."
11. *De Profondis*, Oscar Wilde, (Türkçesi Roza Hakmen), Can Yayınları, 1989, s. 139.

DEFTER

Sayı 12, Şubat-Mart 1990